

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**  
**CENTRO DE COMUNICAÇÃO EXPRESSÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: TEORIA E ANÁLISE**  
**LINGUÍSTICA**

**ATILIO BUTTURI JUNIOR**

**A PASSIVIDADE E O FANTASMA: O DISCURSO**  
**MONOSSEXUAL NO BRASIL**

**FLORIANÓPOLIS**

**2012**



**ATÍLIO BUTTURI JUNIOR**

**A PASSIVIDADE E O FANTASMA: O DISCURSO  
MONOSSEXUAL NO BRASIL**

Tese de Doutorado apresentada para a obtenção do Grau de Doutor em Linguística, Área de Teoria e Análise Linguística, do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientação: Professor Dr. Fábio Luiz Lopes da Silva

**FLORIANÓPOLIS**

**2012**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

B989p Butturi Junior, Atílio

A passividade e o fantasma [tese] : o discurso monossexual no Brasil / Atílio Butturi Junior ; orientador, Fábio Luiz Lopes da Silva. - Florianópolis, SC, 2012.  
280 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Inclui referências

1. Linguística. 2. Homossexualismo - Aspectos antropológicos. 3. Comportamento sexual - Passividade. I. Silva, Fábio Luiz Lopes da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

CDU 801

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

Atílio Butturi Junior

### **A PASSIVIDADE E O FANTASMA: O DISCURSO MONOSSEXUAL NO BRASIL**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Linguística”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística.

Florianópolis, 14 de Março de 2012.

---

Prof. Rosângela Hammes Rodrigues, Dra.  
Coordenadora do Curso

#### **Banca Examinadora:**

---

Prof. Fabio Luiz Lopes da Silva, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof. Adair Bonini, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof<sup>a</sup>. Alessandro Pinzani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof<sup>a</sup>. Pedro de Souza, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Prof. Maurício Eugênio Maliska, Dr.  
Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)

---

Prof. Sandro Braga, Dr.  
Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL)

Pro Pedro: porque sim.





## AGRADECIMENTOS

No percurso de pesquisa e escritura desta tese, são muitos os agradecimentos e as desculpas devidas.

Devo agradecer aos meus mais próximos "colegas-amigos" de Pós: o Eric, a Nívea, a Fernanda, a Letícia, a Patrícia, a Ani. Nos estouvamos muitas vezes juntos e ainda assim foi divertido. Devo agradecer aos meus "colegas-amigos" de trabalho: desde a UFSC até a UFFS e mais uma vez, o Eric e a Ani, ou a Ani e o Eric. O Eric, com que dividi muitas ansiedades e muitos devaneios. A Ani, com que divido diariamente projetos, dramas, alegrias e afins. A Ani é uma amiga, a mais inusitada e presente.

Não só protocolarmente, queria agradecer à Banca de Qualificação: ao professor Pedro de Souza, com quem aprendi muito em disciplinas cursadas e conversas e cujo rigor me assusta e me alegre, tudo ao mesmo tempo. Ao professor Sandro Braga, de quem já se disse que é generoso e que foi muito importante na construção desse texto.

Ainda na Banca, agradeço novamente e reiteradamente ao seu Presidente, meu orientador duplamente, Fábio Lopes da Silva. Por sua inteligência e gentileza, por ser acessível e *gauche*, o mais convincente entre os que conheci. Já disse muitas vezes, o Fábio transformou muita coisa e muito positivamente no meu "microcosmo".

Na Pós de Linguística da UFSC, é preciso que eu agradeça à professora Rosângela Hammes. Discussões à parte, ela foi direta quando preciso e resolveu mais coisas do que deveria. Sem contar que é ainda um ótimo papo, indiscutivelmente. Nessa esteira, agradeço ao CNPq pela bolsa de doutorado, que recebi durante apenas seis meses.

No Departamento de Letras da UFSC, onde trabalhei, gostaria de agradecer às professoras Zilma Gesser Nunes (minha "chefe" mais doce), Diva Zandomenego (com quem dividi disciplinas e aprendi muito) e Mary Cerutti-Rizzatti (que ouviu pacientemente minha inexperiência docente).

Tomando agora o espaço da "casa", vou aos meus.

Aos amigos mais remotos, um agradecimento meio nostálgico: Marília, Rosiane e Marcelo. Ainda que distantes, nossa proximidade se atualiza ainda num átimo. Dou graças.

Quero agradecer a Dona Salma, quase-família, por me acolher e me dizer coisas doces e coisa normativas e por ser mais compreensiva do que podia.

À minha rebelde e apaixonada afilhada Marília, por ter me ouvido zilhões de vezes, por ter saído comigo, falado. A Marília é meio uma filha postiça sempre.

À minha irmã Tuca, professora feito eu, avessa ao pedagogês feito eu. A Tuca é minha amiga e até ouço seus conselhos, que são bons. Aproveite e agradeço ao Vanderlei, um cunhado melhor do que o sonhado.

Ao Flávio, que esteve comigo por muito tempo, de quando era girino até metade deste trabalho. O Flávio é meu arquivo e ainda minha família.

Ao Nicolas, meu sobrinho e o melhor de todos. Nós somos os melhores amigos, rimos juntos, sentimos saudades, reclamamos das professoras de português. O Nicolas permanece doce e de verdade, e é um motivo de se viver.

À minha mãezinha tão tão doce Vera. Minha mãe merece todos os agradecimentos e por todos os motivos, dos intelectuais aos leigos. É a culpada das melhores coisas e desculpada de todas as outras. Minha mãe merece mais beijos e abraços e carinhos e afagos do que aqueles que sou capaz de dar.

Finalmente, ao Pedro Paulo, não há o que fazer. O Pedro é a provocação mais afetuosa que existe. É meu amigo e companheiro, cúmplice e culpado, espelhamento. Escrevemos e inventamos nossos nomes e vemos que isso é bom, diariamente e lado a lado, naquela subversão de igualdade e drama radical que é só nossa e pronto.

*Viado e ganso, não têm descanso.*

(Da Sabedoria Popular)



## RESUMO

Esta tese parte de uma perspectiva arqueogenealógica e tem como objetivo traçar uma análise, das práticas homossexuais no Brasil, segundo uma axiologia que difere entre uma positividade masculina e um fantasma de efeminização constante. Para tanto, problematizam-se as práticas monossexuais que, segundo Foucault, eram inéditas na história do Ocidente até a segunda metade do século XX, questionando-as a partir dos discursos de negação e normatização da passividade e de produção de um modo de subjetivação específico, o do passivo afetivo sexual, investigando a estratégia genealógica de manutenção de uma discursividade que ratifica as homossexualidades como fora-da-norma, ainda que sob a égide de um fantasma. Pretende-se fazer notar uma tensão entre uma série de enunciados marcados pela igualdade mas que se constituem e são tangenciados por uma hierarquização das práticas homoafetivas e homossexuais, pautada na separação entre masculinidade e efeminização. O *corpus* de análise divide-se em dois blocos. No primeiro bloco, que estabelece os elementos para a definição de categorias como invertido e passivo, o *corpus* é composto por discursos da historiografia e da antropologia brasileira, responsáveis pela descrição das práticas de sodomia na Colônia, passando pelos discursos médicos dos séculos XVIII e XIX e pelo suposto estabelecimento de um marco de transformação positiva na década de setenta do século XX. A tentativa é de definir um arquivo inicial de hierarquização entre práticas de masculinização ativas e práticas de efeminização passivas. Já o segundo bloco, que trata da assunção da diferença e do discurso monossexual a partir da década de setenta do século XX até a contemporaneidade, é composto de das seguintes séries discursivas: os discursos do campo antropológico, que afirmam uma cisão em relação à hierarquia sexual a partir da década de setenta; os discursos midiáticos e seu papel na construção de um imaginário popular da identidade homoerótica; o discurso literário em sua vertente contestadora dos padrões de identificação e em sua politização sexual; os discursos produzidos pelos sujeitos *same sex oriented* em suas estratégias afetivas e sexuais em sites de relacionamento na internet na contemporaneidade. Fundamentalmente, os resultados apontam para uma permanência, no dispositivo sexual brasileiro, de uma discursividade que revela a manutenção dos estigmas ligados à efeminização e à passividade, tanto nos discursos da disciplina e da normalização quanto naqueles que se pautam pela resistência, ainda que

estes últimos estejam marcados por enunciados de igualdade e da democratização.

**Palavras-chave:** Discurso Monossexual. Passividade. Fantasma.

## ABSTRACT

This thesis is based on an archaeogenealogical perspective, which aims to draw an analysis of the homosexual practices in Brazil, according to an axiology that differs between a male positivity and a constant feminization specter. As a consequence, it is problematized afterwards the *monosexual practices*, that, according to Foucault, they were unprecedented in the western history until the second half of the XX century. In addition, they have been questioned taking into consideration the discourses of denial and the standardization of passivity and the production of a specific mode of subjectivity, such as the passive sexual - affective, in order to investigate the genealogical strategy for maintenance of discursivity, that ratifies the homosexualities as out-of-the-standards, even under the aegis of a specter. It is intended to point out a tension among a series of statements marked by equality. However, they are constituted and related by a categorization of homo - affectives and homosexual practices, which is based on the separation between masculinity and feminization. The *corpus* of analysis is divided into two blocks. In the first block, which sets out the elements for the definition of inverted and passive categories, the corpus is constituted with the brazilian historiography and anthropology discourses, which are responsible for the description of the practices of sodomy in the Colony, through the medical discourses of the XVIII and XIX centuries, as well as the alleged establishment of a positive mark for the transformation in the seventies, in the XX century. The attempt is to define an initial file hierarchy between practices of active masculinization and passive feminization. The second block, which talks about the assumption of difference and the monosexual discourse from the seventies of the XX century, until the present time, it is composed of the following series of discourses: the discourses of anthropological field, claiming a split in relation to the sexual hierarchy from the seventies; the media discourse and its role in building a popular illusion of a homoerotic identity; the literary discourse in its defiant aspect of identifying patterns and its sexual politicization. Moreover, the discourses produced by the individuals *same sex oriented* in their emotional and sexual strategies found nowadays on social networking sites on the Internet. Fundamentally, the results point to a permanence, in the Brazilian sexual device, of a discourse that reveals the maintenance of the stigmas associated with the feminization and the passivity, both in the discourse of the discipline and standards as those

which are governed by resistance, even though the latest ones are marked by statements of equality and democratization.

**Key-words:** Monosexual discourse. Passivity. Specter.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>p.19</b>
<b>2 SOBRE ONTOLOGIAS FRACAS.....</b>	<b>p.33</b>
2.1 O jogo e a ontologia .....	p.36
2.2 O discurso e o sexo.....	p.52
<b>3 SOBRE ALTERIDADE METAFÍSICAS .....</b>	<b>p.59</b>
3.1 Da subversão foucauldiana .....	p.62
3.2 Da subversão <i>queer</i> .....	p.68
<b>4 SOBRE GENEALOGIA E FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO</b>	<b>p.83</b>
4.1 Sujeito, ética e moral .....	p.83
4.2 Identidade e formas de subjetivação .....	p.91
<b>5 SOBRE AS HOMOSSEXUALIDADES BRASILEIRAS .....</b>	<b>p.101</b>
5.1 <i>Aphrodisia</i> , submissão e cidadania .....	p.104
5.2 Pecado, hierarquia e sodomia.....	p.117
5.3 Medicina, inversão e delinquência .....	p.137

<b>6 SOBRE A IMPLACABILIDADE DO DISPOSITIVO .....</b>	<b>p.155</b>
6.1 A teleologia da igualdade.....	p.158
6.2 A assunção da identidade .....	p.178
6.3. A ascensão da monossexualidade .....	p.199
<b>7 SOBRE A ATUALIDADE MONOSSEXUAL .....</b>	<b>p.213</b>
7.1 O discurso do GLS.....	p.217
7.2 O discurso do virtual .....	p. 227
7.3 O fantasma da passividade .....	p.245
<b>8 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>p.253</b>
<b>9 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>p.256</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Desde os inícios da década de setenta, Michel Foucault, como é sabido, ministrou diversos cursos no *Collège de France*. É justamente num desses cursos que o francês se refere aos "textos grotescos" e à "mecânica grotesca do poder" (FOUCAULT, 2002b, p. 15) [1975]<sup>1</sup>: arbitrário e infame, o poder sempre traria à tona sua "autoridade ridícula", maculando paradoxalmente aqueles que o exerciam.

Nesse curso, traduzido no Brasil como *Os Anormais*, Foucault se refere ao ridículo do poder soberano para, então, sugerir a vontade ocidental de refrear o ubuesco<sup>2</sup> e flunar no discurso da ordem e da verdade. No caso foucauldiano, tratava-se sobretudo de fazer ver o "Ubu psiquiátrico-penal" constituído a partir do século XVIII.

Como também é sabido, o poder foucauldiano não se esgota no modelo do Leviatã e da verticalidade e, ademais, exige resistências correspondentes. Num jargão um tanto gasto, é uma ubiquidade e uma microfísica, bem como uma possibilidade de resistência localizada. No entanto, o poder é também um ridículo, uma afronta e um riso.

É desse tipo de poder que trata esse trabalho.

No interior dessa lógica jarryana, então, um primeiro questionamento e elaboração de objeto de discussão foi levantado: haveria uma aplicação desse ridículo no caso das normatizações e transformações das práticas homossexuais no Brasil contemporâneo? Em outros termos: haveria uma questão a se averiguar, qual seja, a de uma incidência constante de um ridículo de poder, constitutivo e não ultrapassável, nas discursividades que surgiram no Brasil em meados da década de setenta e que pretendiam uma subversão das noções de gênero e uma ampliação dos discursos da igualdade e da diferença?

---

<sup>1</sup> A fim de destacar o ano das publicações originais, foram utilizados dois tipos de referências: entre parênteses, constarão as datas da primeira edição, seguidas da data da edição utilizada nesse artigo, entre colchetes.

<sup>2</sup> Ubuesco em Foucault diz respeito ao texto *Ubu Roi*, do francês Alfred Jarry. Escrito em 1896 para o teatro, narra a história de um pequeno-burguês (Ubu) e sua chegada ao poder, marcada tanto pelo seu aspecto sanguinário quanto pelo exagero histriônico e risível de seus atos.

Então, vejamos: a historiografia e a antropologia nos ensinam que o Brasil passa por um constante processo de abertura social, política e micro-política desde os fins do Regime Militar. No caso do dispositivo da sexualidade, o que se nota imediatamente é, por um lado, um superpovoamento dos discursos de suposta liberalização das homossexualidades, que perpassa o *mass media*, chega às manifestações como a instituição da Parada *Gay* e incrusta-se no crescente número de discussões acadêmicas que pretendem ampliar o escopo de atuação de conceitos como gênero, diferença, suplemento e afins.

Por outro lado, assiste-se a um recrudescimento da disciplinarização e da normatização das prática do desejo, notadamente aproximados do que se convencionou como a "heteronormatividade". Por tal viés é que se pode ler os discursos apaixonados de deputados como Jair Bolsonaro acerca do normal e do patológico, os interditos do *mass media* em relação à homoafetividade - penso aqui na recente mistificação do "beijo gay" nas telenovelas e nos debates por ele sugeridos - e as tentativas de mudança da legislação que esbarram num debate de cunho religioso, cristão ou petencostal.

Imediatamente, ao que parece, estamos diante de novas produções, de um novo tipo de poder-ubu. Haveríamos de pensar, então, numa diáde poder-resistência: de um lado, o risível da discursividade "de direita", um retrato amarelado do arquivo patriarcal heteronormativo ou as mais novas formas de violência deflagradas contra homossexuais<sup>3</sup>. Do outro, uma equalização discursiva e igualitária, com tintas transnacionais, cuja perda em termos de localidade é compensada por uma politização das práticas de prazer, de desejo, de corporificação e subjetivação.

Poder e resistência, resistência e "empoderamento", todavia, não esgotam as possibilidades de interpretação desta tese. Retomo mesmo DaMatta (1997b, 1997c), para quem a dialética não é suficiente numa sociologia das práticas discursivas do Brasil. Assim, há zonas de "contaminação" entre "casa" e "rua", adequadas às variadas situações e exigências discursivas e subjetivas. Outrossim, há uma tripartição nos festejos (de norma, de neutralidade, de subversão) e uma espécie de

---

<sup>3</sup> Como os recentes casos de violência contra homossexuais nas áreas nobres e ditas permissivas na cidade de São Paulo.

solidariedade sociológica estrutural entre elas<sup>4</sup>. Dessa perspectiva e no caso das homossexualidades do dispositivo brasileiro, o que o presente texto pretende é complexificar tanto o ubu do poder dito "normatizador" e de "direita" quanto de sua alternativa supostamente libertária. Como um ritornelo<sup>5</sup> (DELEUZE; GUATTARI, 1997) e uma cartografia, a primeira hipótese é a de interstícios, filigranas e contaminações sempre-já.

Volto a Foucault para ampliar as ressalvas. Assim é que, quando nos deparamos com as incursões médico-legais descritas por Foucault, que alcançam mesmo a década de setenta do século XX, algumas certezas se tornam patentes em relação aos procedimentos ridículos. Segundo tais maquinarias e discursos do aparelhamento e do poder soberano, é possível que se conte uma história de disciplinarização crescente e tolhimento de liberdades. Nesse universo discursivo, estaríamos ainda no pólo da repressão da díade repressão/libertação - entre os casos assinalados no Brasil, os discursos "da direita" e do interdito.

Do outro lado dessa escatologia e rumo à libertação, estaria uma outra discursividade, tornando menos insidiosas as práticas de poder, ligada a categorias como "pós-moderno", "pós-colonial" e "pós-estrutural". Nesse cadinho de resistência, uma tentativa de renomeação e de reescritura teriam dado lugar a formas mais "democráticas" de tratamento da alteridade, interditando o discurso da anormalidade radical do outro - e aqui estaríamos tanto na "abertura" e na reavaliação do outro, com caráter de prática universal (transnacional e Ocidental, como se verá adiante) e democratizante.

Deste modo é que, quando nos voltamos para os discursos sobre a sexualidade "transnacionais"<sup>6</sup> - incluindo aí gêneros e *fucking genders*

---

<sup>4</sup> Voltarei ao debate antropológico de DaMatta (1997b, 1997c) no quarto capítulo, que versa sobre "subjetividades" brasileiras.

<sup>5</sup> "Ritornelo" é um conceito tomado da música e utilizado por Deleuze e Guattari (2004) para explicar a lógica dos agenciamentos territoriais. Para os autores, justamente por ser sonoro, o ritornelo é capaz de catalisar movimentos e variações entre elementos sem relação direta. Assim, ao mesmo tempo em que possibilita as territorializações, o ritornelo, por seu poder relacional, acaba por *descodificar*, criar variações inusitadas, *iterativas*, e indicar desterritorializações.

<sup>6</sup> Os discursos multiculturalistas têm discutido a redução produzida pela ideia ocidental de identidade homossexual, entendendo-a como incapaz de dirimir problemáticas que ultrapassam

<sup>7</sup>de toda sorte - é digna de nota uma certa repulsa às séries de "naturalização" e "ideologização". Assim é que, no caso da Antropologia e da Sociologia, por exemplo, a sexualidade passou de epifenômeno a objeto legítimo, numa trajetória de ascendência internacional que data da década de noventa do século XX: por um lado, assunção de um campo de pesquisa e discussão acerca das categorias que envolvem as práticas sexuais (VANCE, 1995); por outro lado, apontando para uma perspectiva de inclusão de práticas antes submetidas ao interdito, "[...] la diversification et l'individualisation des trajectoires conjugales et affectives et le déclin de la régulation de la sexualité par des principes absolus." (BOZON, 2009, p. 42). Tal viragem teria uma correspondência nas ditas Ciências Humanas e na Filosofia, que se deveria tanto ao discurso feminista iniciado na década de setenta, pela via teórica de autoras como Rubin ou Sedwick até os discursos pós-estruturalizantes da *Teoria Queer*<sup>8</sup> (WARNER, 1993; BUTLER, 2003; BOUCIER, 2001) e dos desenvolvimentos ulteriores do feminismo.

O que essa nova discursividade oferece como promessa é mesmo um contra-poder: em suas vertentes construtivistas iniciais, tratava-se sobretudo de uma alternativa desnaturalizante via estudo de gêneros sociais; na implacabilidade desconstrucionista hodierna, cabe então uma suspeição e uma suspensão de categorias ontológicas com que se acostumou a discernir as práticas afetivas e de prazer no Ocidente. Nos

---

os limites do modelo norte-americano e europeu de definição da homossexualidade. Nessa esteira, são debatidos e incluídos discursos como etnia, classe social e hierarquia social, a fim de apontar a diversidade existente entre, por exemplo, a discursividade encontrada no Brasil e aquela instituída nos "movimentos sociais" herdeiros de Stonewall.

<sup>7</sup> Butler (2003) utiliza o termo *fucking genders* para açambarcar o caráter performativo de construção de paródia identitária criado a partir na norma sexual. Dessa perspectiva, seriam *fucking genders* um grau zero de taxionomia, um impossível e uma subversão por excelência. Não obstante a importância dos textos de Butler, esse trabalho discutirá essa possibilidade de subleção.

<sup>8</sup> Para fins restritos a essa introdução, tomo uma descrição abrangente dada por Spargo (2006, p.8):

O termo descreve um leque diverso de práticas e prioridades críticas: leituras da representação do desejo pelo mesmo sexo em textos literários, filmes, música e imagens; análise das relações de poder sociais e políticas da sexualidade; críticas do sistema sexo-gênero; estudos de identificação transexual e transgênero, de sadomasoquismo e de desejos transgressivos.

dois casos, o poder-ubu (e suas tentativas de exclusão dos sujeitos fora da norma) tem sido vilipendiado e delatado. Nos dois casos, porém, pode-se discutir um esgotamento do *queer* (SPARGO, 2006) e também seus traços ubuescos e constitutivos do dispositivo.

No Brasil, tais discursos vão ao encontro das primícias da organização de uma política "gay" e de uma ampliação de visibilidade e de positivação das diferenças no âmbito da sexualidade e seus produtos. É assim que, de um primeiro instante de fomentação de identidades e de criação de um tímido "movimento" nos meados da década de setenta (FACCHINI, 2003), passa-se a um incremento da produção baseada nos discursos "pós", sobretudo na produção acadêmica e com desenlaces importantes nos discursos midiáticos e "leigos". Estaríamos, nesse caso, num ótimo iluminista de racionalização e entendimento.

A narrativa dessa teleologia tem sido realizada sobrejamente. Não é, porém, o percurso desse sucesso que pretendo trilhar. Arrisco, diferentemente, indicar nessa discursividade inclusiva a marca do dispositivo e do ubu. Menos que par antitéticos, o que se teria eram movimentos constantes de imbricação. No caso das homossexualidades, isso significaria a manutenção dos discursos de negativização e de hierarquização política e social.

Aqui, parto antes de uma leitura realizada por Deleuze (1990), para quem o dispositivo opera na modalidade da cartografia, um mapa cujas dimensões são linhas e curvas de visibilidade, enunciação, subjetivação, força e ruptura. Contingente, a "filosofia dos dispositivos" tem dois resultados imediatos: o abandono dos universais e uma orientação entre a regularidade e o eventual. A alardeada filosofia da atualidade seria um vértice dessa orientação:

A novidade de um dispositivo em relação aos anteriores é o que chamamos sua atualidade, nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas aquilo em que vamos nos tornando, o que chagamos a ser, quer dizer, o outro, nossa diferente evolução. É necessário distinguir, em todo o dispositivo, o que somos (o que não seremos mais), e aquilo que somos em devir: a parte da história e a parte do atual. (DELEUZE, 1990, p.157)

Recorrendo à marca do evento, no entanto, o dispositivo não oferece um completamente novo nem um ultrapassamento revolucionário. Exige, sim, um confronto entre o estratificado e suas atualizações, confronto esse que, atualizado, opera não na liberdade, mas no dispositivo-outro. Quando, então, tomo o conceito de dispositivo, suponho uma operação de deslindar não apenas o caráter repressivo do poder, mas as positivities que esse exige, criando ou comentando discursos como o da sexualidade ou das diferenças genéricas culturalizadas. Assim, considero que o poder é plástico o suficiente para adotar novas estratégias e recobrir objetos, conceitos e sujeitos de maneira diversificada, a fim de produzir normalização. Em outras palavras, uma crítica da atualidade, em termos de "mais liberdade" - como gostaria o último Foucault, esse fantasma - exige um olhar atento sobre o alcance e a efetividade das subversões da norma.

Isto dito, passemos ao (não)referente desta tese. Na hipótese de que o poder - tal qual o capital marxiano - é capaz de contrair relações diversas e recolocar os discursos de modo a otimizá-los, pretendo descrever uma análise discursiva das práticas monossexuais no dispositivo da sexualidade brasileiro. Esse dispositivo e suas modificações já foram abordados pormenorizadamente por Costa (1983). No caso das relações monossexuais, pretendo tomar como objeto as práticas entre sujeitos que, segundo critérios discursivos acerca do sexo, travam relações afetivas e sexuais com seus iguais, tendo em vista aí relações de igualdade e desigualdade, conforme formuladas por Heilborn (2004).

No caso desses sujeitos, que aqui inicialmente chamo de homossexuais masculinos<sup>9</sup>, também o discurso da Humanidades exerceu sua violência<sup>10</sup> com ares de subversão pós-feminista. A Antropologia do homoerotismo tem se baseado em cisões bastante gerais no que tange às diferenças do dispositivo sexual no Brasil e as implicações na identificação e na subjetivação dos envolvidos. Em termos gerais,

---

<sup>9</sup> A problematização das categorias que percorrem a chamada sexualidade e o "homossexual" é tarefa do primeiro capítulo, a seguir. No texto, serão utilizadas diferentes nomeações, na tentativa de apontar para uma referência que, no limite, ainda é passível de numerosas críticas e recensões.

<sup>10</sup> Como gostaria Foucault (2002a), o discurso é uma violência às coisas.



autores como Macrae (1980), Fry e MacRae (1985), Trevisan (2010) [1986], Green (2000)<sup>11</sup> insistem num corte claro entre um modelo masculino e feminino até a década de setenta do século XX que teria sido ultrapassado - numa espécie de Iluminismo dos corpos - pela nova ordem monossexual (FOUCAULT, 2010) [1982] de paridade nas trocas entre masculino e masculino. Esta ordem monossexual permitiria o abandono de relações desiguais ou estigmatizadas:

Talvez daqui a 10 anos riam disso, mas creio que, nesse modelo de um homem que se afirma como um homem, há um movimento de revalorização da relação monossexual. Isso consiste em dizer: "Pois bem, passamos o tempo entre homens, temos bigodes e nos abraçamos", sem que nenhum dos dois tenha que desempenhar o papel de efebo ou de rapaz efeminado, frágil. (FOUCAULT, 2010, p. 124) [1982]

Tomando como objeto os discursos elaborados sobre a categoria de "sexualidade" no Ocidente e, mais detidamente, no Brasil, o que pretendo é, antes de tudo, uma refração dessa permissividade igualitária e uma discussão de sua suposta resistência monossexualizante em relação aos discursos ditos heteronormativos - os discursos de repressão e de interdição aos comportamentos sexuais fora-da-norma, ainda que proliferem (ubu-ubíquos) e as discussões sobre a violência e a exclusão do Outro – no caso do homoerotismo, os dados da intolerância continuam descrevendo gráficos ascendentes<sup>12</sup>.

O trabalho percorre, portanto, uma senda já aberta por Parker (1991, 2002) e Perlongher<sup>13</sup>(1992). O primeiro afirma uma permanência da hierarquização de práticas ativas e passivas no que estabelece como uma, "[...] modelagem social de uma postura adequadamente ativa." (PARKER, 2002, p.58), indo na contramão do discurso de igualdade promovido pelos discursos sobre a homossexualidade brasileira. O

---

<sup>11</sup> No universo antropológico, uma defesa de modelos ativo-passivo, baseado nas relações feminino e masculino, é defendida claramente em Parker (2003) e Perlongher (1987).

<sup>12</sup> Green (2000), baseado nas pesquisas de Luiz Mott, informa que a partir de 1999 a cada dois dias um homossexual é assassinado no Brasil, vítima da intolerância.

<sup>13</sup> Agradeço ao professor Pedro de Souza pela indicação de Perlongher (1992) como interlocução fundamental desse trabalho.

segundo discute, já em 1992, a saturação das possibilidades subversivas do "movimento gay" e sua adequação a um novo modelo de dispositivo - disciplinarizador, hierarquizante e normatizador. Para Perlongher (1992), a homossexualidade, ao se tornar objeto de uma transparência radical no período de surgimento da AIDS - a tal "peste gay" -, teria perdido seu poder transformador. Pelo que chama de "modelo da androginia" e de esvaziamento dos discursos das "bichas loucas", houve um acréscimo de publicização em detrimento das "arestas pontiagudas" (PERLONGHER, 1992, p.45) e do que chama de "desaparecimento da homossexualidade".

Dessa perspectiva e seguindo os parâmetros de uma arqueogenealogia<sup>14</sup> dos discursos, então, *o imperativo desse trabalho é atentar para as estratégias de proliferação dos discursos acerca das práticas sexuais homoeróticas*<sup>15</sup> *no interior do que Foucault (2009a) reconheceu como o dispositivo da sexualidade*, e de como estas passaram a guardar em si o poder de ontologizar os indivíduos por uma rede de mecanismos de confissão e extração da verdade recôndita de si que, em última análise, fariam a correspondência direta entre comportamento sexual e interioridade subjetiva. Como estratégia de ontologização, o caráter estratégico do dispositivo sexual é discutido por Foucault (1993b, p.229) nos seguintes termos:

O problema é o seguinte: como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa 'verdade' profunda é lida, é dita?

---

<sup>14</sup> Arqueogenealogia é aqui utilizado para marcar, metodologicamente, a interseção entre uma pesquisa dos arquivos, arqueológica, e uma pesquisa das táticas e estratégias do poder a ela ligada, a genealogia. Nesse sentido, cabe afirmar sua complementaridade e a crescente importância que a genealogia ("relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas" (FOUCAULT, 2009, p.5) [1977]) ganha no discurso foucauldiano a partir do início da década de setenta e o entendimento de dois níveis de análise, diretamente relacionados.

<sup>15</sup> Uma discussão mais acurada das categorias ontológicas que permeiam o discurso sobre a sexualidade será realizada no primeiro capítulo, a seguir.

É da incapacidade de ultrapassamento da configuração ontologizante – ou ao menos da dificuldade de se desvincular dessa – ainda presente nos discursos sobre a diversidade que se estabelece a possibilidade de uma genealogia como alternativa de problematização das práticas afetivas e sexuais que envolvem os ditos "sujeitos do mesmo sexo no Brasil", comportamento sexual enredado constitutivamente nas relações entre a norma familiar brasileira e aquilo que dela está excluído via mecanismos estratégicos do poder, que não se esgotariam - a hipótese deste trabalho - nem na repressão nem na alardeada permissividade contemporânea.

Nesta esteira, não é adequado problematizar o "homoerotismo" sem fazer referência a tecnologias disciplinares distintas: primeiramente, uma expulsão do verdadeiro e do normal quando da ascensão da família nuclear burguesa brasileira; contemporaneamente, reinscrita como manifestação legítima do desejo, justamente quando se fala numa crise de gêneros e em novas tipologias familiares – esses últimos certamente muito próximos de uma mobilidade cujo discurso é estruturalmente similar àqueles postulados econômicos do capitalismo tardio (transnacional).

Em todo caso, é preciso ter em mente que a “colocação do sexo em discurso”, de acordo com o Foucault (2009a) [1976] de *A vontade de saber*, exige o abandono da hipótese repressiva de um *sexo rei* tanto entendido como sistema de poder de aparelhamento estatal e ação verticalizada quanto na forma da aposta em uma eidética da diferença – seja ela cultural, biológica ou metafísica. Como incitação do discurso e, portanto, relativizado no interior de um dispositivo específico de seleção e diferenciação normalizadora do sexo, a construção do homossexual no Brasil só pode ser devidamente entendida no contato direto com a própria assunção disciplinar de gênero (masculino e feminino) retomadas em sua positividade: na capacidade dos discursos do mesmo em estabelecer uma disciplina para a alteridade, para circunscrevê-la em sua negatividade – os *sodomitas* coloniais, os *perversos* do Império e os *frescos* da República de ontem e hoje – ou em sua promoção à visibilidade afirmativa – os *gays* e sua diversidade paradigmática hodierna.

Isto posto, *o objetivo geral desta pesquisa é traçar uma análise, segundo a perspectiva de uma arqueogenealogia, das práticas homossexuais no Brasil, de acordo com uma axiologia que difere entre*

*uma positividade masculina e um fantasma de efeminização constante. Para tanto, problematizo as práticas monossexuais<sup>16</sup> que, segundo Foucault, eram inéditas na história do Ocidente até a segunda metade do século XX, questionando-as a partir dos discursos de negação e normatização da passividade e de produção de um modo de subjetivação específico, o do passivo afetivo e sexual, investigando a estratégia genealógica de manutenção de uma discursividade que ratifica as homossexualidades como fora-da-norma, ainda que sob a égide de um fantasma<sup>17</sup>.*

Fundamentalmente, trata-se de uma hipótese contra-subversiva que requer atenção para os seguintes objetivos secundários:

- apresentar o discurso sobre as práticas sexuais e afetivas entre sujeitos do mesmo sexo em vigor no Brasil no Período Colonial, a fim de problematizar, por um lado, a exiguidade de tecnologias disciplinares relativas aos comportamentos sexuais (como é bom lembrar, não era interesse da Coroa qualquer iniciativa de colonização) e, por outro, o papel da Igreja Católica como promotora da interdição do ‘pecado nefando’ da sodomia (TREVISAN, 2010; MOTT, 1988; GREEN, 2000) sob a égide de uma ética da confissão da carne; além disso, é preciso atentar para o surgimento da dupla sodomizador-sodomizado, a fim de entender uma axiologia referentes aos papéis sociais e aos papéis sexuais desempenhados pelos sujeitos que toma parte do "pecado nefando";

- determinar a reconfiguração de um regime moral patricarcal-religioso num dispositivo sexual a partir dos projetos de higienização urbana que se seguem após a instalação da Família Real no Rio de Janeiro até o fim do Estado Novo, apontando no período joanino o aporte considerável tanto da normatização das condutas sexuais via aburguesamento e ascensão do discurso médico-familiar, quanto da aparelhagem jurídico-estatal no controle da população. Nesse caso, o importante será traçar as estratégias pelas quais o “reincidente” no pecado da sodomia vai se

---

<sup>16</sup> Foucault (2010c, p.124) [1982] considera "monossexual" uma prática afetiva e sexual que se dá entre sujeitos que compartilham uma mesma identidade de gênero. A prática é baseada na igualdade, prescindindo de marcas de diferenciação e de hierarquização: "[...] nesse modelo de homem que se afirma como homem, há um movimento de revalorização da relação monossexual. Isso consiste em dizer: 'Pois bem, passamos o tempo entre homens, temos bigodes e nos abraçamos', sem que nenhum dos dois tenha que desempenhar o papel de efebo ou de rapaz efeminado, frágil."

<sup>17</sup> Sobre o fantasma, ver adiante.

tornar o “doente” psíquico, o hermafrodita da alma a quem a medicina dotará de uma identidade psíquica diametralmente oposta ao “masculino”. Por intermédio dessa medicina se solidificará a assunção da feminilidade/passividade como eidética do homoerotismo, que será responsável por um regime bipartido até meados da década de sessenta do século XX;

- discutir a permanência e/ou a transformação dos discursos acerca do homoerotismo e da passividade durante a democratização e na ditadura militar, momento em que uma tática de resistência é construída a partir dos discursos de normatização da sexualidade. Nesse caso, é preciso atentar não apenas para a confluência dos diversos movimentos sociais incipientes (feminismo, movimentos negro, movimento estudantil) e suas respectivas tomadas da enunciação cujo mote será a destituição do poder androcêntrico, mas para uma transformação na dinâmica das relações econômicas e nos padrões de consumo que corroboram estrategicamente a ascensão desse discurso supostamente libertário (aqui, a hipótese seria a de nova reconfiguração nos dispositivos). A partir disso, investigar de que modo a década de setenta irá assistir à negação do padrão homoerotismo/feminilidade/passividade, ainda que restrita a camadas determinadas de uma burguesia urbana e trazer à tona uma tensão entre a igualdade monossexual e a hierarquização das práticas baseadas em critérios como “virilidade” e “masculinidade”;

- finalmente, trazer à tona as estratégias que, na contemporaneidade, permitem que o dispositivo sexual se aproprie das táticas de resistência e construa discursos de codificação da diversidade e da permissividade sexual. Ademais, questionar as formas de subjetivação dos sujeitos implicados nas diversas modalidades de comportamentos homoeróticos, levantando a hipótese uma permanência do binarismo masculinidade/feminilização, não obstante a complexização das relações de gêneros.

Nesta tentativa, o *corpus* e o *recorte temporal* se mostram vastos em demasia e uma escolha metodológica exige uma delimitação eficiente na empresa de pontuar diferenciações e semelhanças no percurso de produção desses discursos. Para isso, recorro a dois blocos

de textos. No *primeiro bloco*, que estabelece os elementos para a definição de categorias como invertido e passivo, o *corpus* é composto por discursos da historiografia e da antropologia brasileira, responsáveis pela descrição das práticas de sodomia na Colônia, passando pelos discursos médicos dos séculos XVIII e XIX e pelo suposto estabelecimento de um marco de transformação positiva na década de setenta do século XX. A tentativa é de definir um arquivo inicial de hierarquização entre práticas de masculinização ativas e práticas de efeminização passivas.

Já o *segundo bloco*, que trata da assunção da diferença e do discurso monossexual a partir da década de setenta do século XX até a contemporaneidade, é composto das seguintes séries discursivas: os discursos antropológicos, que apontam para uma cisão urbana da hierarquia sexual e na construção da identidade homossexual; os discursos midiáticos e seu papel na construção de um imaginário popular da identidade homoerótica – no que se pese tanto seu caráter negativo quanto a tomada da enunciação –, cujo marco é a publicação do *Lampião da Esquina*, e cuja retomada se dá, na década de noventa, com a revista *Sui Generis*; o discurso literário em sua vertente contestadora dos padrões de identificação – João Gilberto Noll e Caio Fernando Abreu – e em sua politização sexual – João Silvério Trevisan; os discursos produzidos pelos sujeitos *same sex oriented* em suas estratégias afetivas e sexuais em sites de relacionamento na internet na contemporaneidade, notadamente os anúncios pessoais dos site *Disponível.com* e os discursos dos usuários do *Bate-Papo UOL*<sup>18</sup>.

A empresa é fazer notar estratégias de objetificação e de subjetivação que fazem surgir, no interior dos dispositivos sexuais do Brasil, discursos sexuais e generificados a respeito das homossexualidades, cujo cerne permanece o do negativo heteronormativo, a saber, a passividade sexual masculina como resquício da anormalidade oitocentista médico-legal. Assim, se acredita-se com Foucault que "nossa" homossexualidade é uma invenção recente,

---

<sup>18</sup> A utilização de material online considera que esse está mais próximo dos rituais languageiros que envolvem a oralidade. Segundo Maingueneau (2002), as relações constitutivas entre *medium* e discurso devem ser repensadas além do paradigma oral e escrito tradicional, imaginando-se então marcas tipicamente orais no discurso escrito. São essas marcas que justificam a substituição de entrevistas e afins por textos escritos. Além disso, também Foucault (2010) [1984] preocupou-se com as "escritas de si", o que, de alguma forma, poderá ser vislumbrado nos relatos e descrições encontrados nos sites de relacionamento.

pretende-se apontar uma permanência dos discursos de exclusão, não obstante as sobejas e alardeadas transformações da intimidade e politização dos corpos.

No limite, tratar-se-ia de uma análise de discurso de produção de um personagem que, conforme DaMatta (1997a), ronda os discursos sexuais no Brasil: *a bichinha*, híbrido e  *fucking gender*, sempre-já funcional na economia do poder do dispositivo. Nesta tese, todavia, o personagem arquetípico será substituído por um discurso que segue a ordem do fantasmático: o discurso da passividade monossexual, cujo arquivo é preciso perscrutar e cujas estratégias de poder é necessário descrever.

Sob a ótica do fantasma, porém, trata-se de inferir a passividade como um dos enunciados constitutivos da série arqueológica que se refere às práticas afetivas e de prazer entre sujeitos entendidos como "do mesmo sexo". Isso implica em não reduzir toda a problemática ao pólo ativo e passivo, mas garantir que a axiologia desta relação seja posta em questão. O fantasma<sup>19</sup>, como aqui o concebemos, ganhou leitura privilegiada em Lacan e Derrida. Lacan, no seminário *A lógica do fantasma*, entabula uma discussão com o paradoxo de Russell para investigar a constituição do sujeito como uma falta e a tripartição entre Real, Simbólico e Imaginário. Já Derrida, em *Espectros de Marx*, vai questionar, a partir de Hamlet, os destinos do marxismo e pensá-lo na modalidade espectral como vetor de desarticulação da presença, como força de desestabilização das estruturas que separam real e não-real.

Como fantasma, pois, o discurso da passividade perde em referencialidade e ganha em poder tático. Dito de outro modo, apresenta-se como fissura e irrompe como marca da hiância entre as tentativas de categorização normativa dos sujeitos e seus modos de obtenção de prazer e afeto.

Na tentativa de confirmar a hipótese e descrever suas práticas discursivas, esta tese está dividida em duas partes. Na primeira, intenta-se estabelecer um solo discursivo para a análise. Em termos gerais, busca-se apontar as modificações do saber que permitem pensar o objeto do trabalho constituído de acordo com as discussões da Filosofia da Linguagem contemporânea, contrapor a hipótese que anunciei

---

<sup>19</sup> A relação entre fantasma e discurso da passividade será desenvolvida no último capítulo desta tese.

anteriormente como contra-subversiva às discussões de cunho revolucionário da Teoria *Queer* e, finalmente, apontar um discurso acerca da subjetivação e suas formas brasileiras.

Os três capítulos correspondem às três discussões: em *Sobre ontologias fracas*, entabula-se um debate acerca das categorias discursivas e sua utilização na produção de identidades relacionadas à homossexualidade e à passividade. Em *Sobre alteridades metafísicas*, relaciona-se as tentativas de subversão sexual e a metafísica que estas traem, instituindo uma necessidade de se descrever uma cartografia de normalização para os discursos monossexuais no Brasil. Em *Sobre genealogia e formas de subjetivação*, indicam-se o pressuposto teórico do entendimento das práticas de subjetivação e seu imperativo corpóreo e as inventivas de definição antropológica e psicanalítica dessas práticas no Brasil. A função da primeira parte, como se verá, é de demarcar um espaço metodológico de discussão da homossexualidade.

A segunda parte do trabalho corresponde ao esforço de análise do discurso, segundo um viés arqueogenealógico. Primeiramente, no capítulo *Sobre as homossexualidades brasileiras*, pretende-se demarcar as modificações dos discursos sobre o homoerotismo e a permanências do modelo ativo x passivo nos discursos brasileiros até a década de setenta. Em *Sobre a implacabilidade do dispositivo*, descreve-se, no nível arqueológico, os discursos de politização das homossexualidade e a tentativa de "expulsar do verdadeiro" os enunciados que não correspondem à ordem igualitária e monossexual no Brasil; finalmente, em *Sobre a atualidade monossexual*, problematiza-se a transformação das práticas e infere-se uma permanência do modelo excludente e normalizador nos discursos de subjetivação homoafetivos e homoeróticos na contemporaneidade, segundo uma hierarquização e de acordo com a lógica de um "fantasma da passividade". A função da segunda parte é, então, de forjar uma leitura arqueogenealógica dos diferentes processos de valoração das homossexualidades no Brasil.



## 2 SOBRE ONTOLOGIAS FRACAS

Em 1979, Michel Misse publicava, no Brasil, o texto *O estigma do passivo sexual*. O autor partia das transformações da ordem social-sexual para inquirir sobre a permanência de identidades estigmatizadas negativamente segundo o critério de "passividade":

O "normal" é associado ao estereótipo de "ativo" e o "estigmatizado" ao de "passivo", correspondendo o primeiro à função sexual do heterossexual masculino e o segundo, à função sexual do heterossexual feminino. Por extensão, e numa ordem inversa, o homossexual masculino "passivo" e o homossexual feminino "passivo" corresponderão ao "estigmatizado", e o homossexual masculino "ativo" e feminino "ativo" equivalerão ao "normal". (MISSE, 1979, p. 33)

Misse (1979) apresenta, posteriormente, os dados de sua coleta - com um universo bastante restrito -, confirmando a hipótese de um negativo "passivo". Ademais, o autor nos informa sobre uma "diversificação" das trocas alegada pelos homossexuais. Um dos entrevistados afirma mesmo que "Esse negócio de achar que homossexual é passivo é preconceito. A maioria de nós somos passivos e ativos"<sup>20</sup>.

Percorro alguns traçados sugeridos em Misse (1979). Inicialmente, é preciso notar que, no limite de sua discursividade, o tratamento dado às "diferenças sociais" e à "identidade social" é calcado numa duplicação da biologia, já que "[...] O corpo masculino e o feminino são os portadores de funções biossexuais demarcadas pela natureza"(MISSE, 1979, p. 47). Assim, no interior da crítica marxiano-ideológica, estabelece-se uma dialética entre uma natureza intocada e um rousseauísmo social: é a entrada dos sujeitos nas relações de produção que sugere uma diferenciação e uma marca.

Misse (1979) faz uso da linguística saussureana e de termos como "discurso" para marcar essa explicação da queda original. Isto posto, a categoria de "sexo" é assimilada e desenhada com contornos de uma

---

<sup>20</sup> Em Misse (1979, p.36).

ontologia naturalista. É desse viés que o autor pode construir suas tabelas semânticas, que misturam padrões de comportamento social - fraqueza e força, por exemplo - e outros corpóreos - pênis, vagina e ânus.

Calcada nesse ultimato naturalista, a economia do discurso de Misse (1979) acaba simplificando o processo de estigmatização que defende, neutralizando até mesmo a problemática valorização do "homossexual ativo" que, conforme Costa (1995), é uma das discussões inacabadas da psicanálise - freudiana e pós-freudiana. O próprio autor apresenta como problemática aberta a identificação entre "viado" - o "passivo" e o "macho" e seu "prestígio". No entanto, acaba por não dissolver o imbróglio.

Finalmente, Misse (1979), ao defender uma diversificação das prática afetivas e sexuais e ao exigir uma teoria do estigma passivo voltado aos homossexuais, aproxima-se sobremaneira do solo discursivo que defende no início de seu opúsculo: a liberalidade e política da identidade engendradas no feminismo e na "revolução sexual", nesse momento ainda calcado em ares de conscientização reicheana.

Assim, tangenciando o texto de Misse (1979), se a presente tese recorre à "passividade", "sexualidade" e "homossexualidade", é preciso tomar uma espécie de distanciamento genealógico para perscrutá-las como categorias, discursivamente. Primeiramente, não há uma realidade fora do dispositivo sexual responsável por salvaguardar uma espécie exclusiva de indivíduo e um mesmo modo subjetivo de experimentar o comportamento sexual que possa ser caracterizado como *gay*, *homossexual*, *entendido*, etc. Como realidades discursivas, cada um desses conceitos evoca uma configuração específica do dispositivo sexual e não pode ser reduzida a paradigma ontológico de identificação do que, aqui, entenderemos apenas como um comportamento. Costa (1992, p.22) corrobora esta escolha:

Quando emprego a palavra homoerotismo refiro-me meramente à possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico. [...] A particularidade do homoerotismo em nossa cultura não se deve à pretensa uniformidade psíquica da estrutura do desejo comum a todos os

homossexuais; deve-se, sugiro, ao fato de ser uma experiência subjetiva moralmente desaprovada pelo ideal sexual da maioria

É, pois, uma realidade discursiva o objeto desta pesquisa: não há relação ontologicamente possível entre sexo e sujeito, mas sim um dispositivo que insiste em relacionar comportamento sexual e verdade de si. Cada manifestação de desejo *same sex oriented*, então, deve ser discutida em sua particular configuração histórica sem jamais ter a pretensão de indicar limites ou certezas nesse terreno de atualização chamado *desejo* e de suas estratificações no dispositivo.

Porém, se o olhar acostuma-se fácil às teses não realistas, é mister que não se constranja com os construtivismos idealistas. Explico-me: a teoria feminista/*queer* tem se valido de uma radicalização construtivista que, em termos baudrillardianos, oferece a narrativa de um simulacro de poder perdido em ações languageiras aquém do que há. Certamente, não se trata de assumir relações binaristas entre o que há e a linguagem. No entanto, a leitura realizada do pós-estruturalismo - sobretudo foucauldiano - é de que só há dizeres<sup>21</sup> e não visibilidades. Contra tais exageros, o discursivo aproxima-se de certo pragmatismo rortyano defendido por Costa (1995, p. 84) para deslindar o referente "homossexual":

O pragmatismo procura resolver a questão de uma outra maneira. Como realista ingênuo, diz que existe identidade do evento como descrito de maneira X no paradigma X' e descrito de maneira Y no paradigma Y'<sup>22</sup>. Acha, como ele, que seria impossível comparar ou traduzir descrições de eventos de um paradigma em outro, sem postular a identidade do evento. Mas, diferentemente do realista ingênuo, não crê que exista uma coisa em si, intuída em sua essência, que caucione versões legítimas ou ilegítimas de sua verdadeira natureza. Como construtivista, acha que a identidade do evento também é construída como "identidade". Em suma, a identidade exigida pelos realistas, do

---

<sup>21</sup> Ver capítulo quatro.

<sup>22</sup> Sobre a comensuração, ver a seguir.

prisma pragmático, existe, mas só enquanto construto, e não como realidade independente de descrição.

Sob a égide da genealogia, infere-se dessa tomada de posição menos uma metodologia e mais uma ordem de dizer. Assim, enquanto já se havia pensado num solo arqueológico para a emergência das problematizações do discurso no conceito de pós-moderno e nas dissoluções nietzscheo-heideggerianas (BUTTURI JUNIOR, 2009), cabe nesse momento traçar as possibilidades de dizer "pós" oferecidas pela pragmática de Costa (1995) ou pelas abordagens feministas e de discussão dos gêneros. Isso significa afirmar que, enquanto a teoria do discurso solicitava uma série arqueológica, as Humanidades que percorrem as discussões de "sexualidade" e "gênero" também se estabelecem numa ordem, num horizonte possível de discursos e de regulações. Essa discursividade, então, deverá ser percorrida em seus enunciados precípuos, quais sejam: um discursos de impossibilidade do acesso referencial e uma impossibilidade de comensuração do tipo naturalista ou realista. É desses enunciados primeiros que se ocupará esse capítulo.

## 2.1 O jogo e a ontologia

Em *A face e o Verso*, Jurandir Freire da Costa lança mão de uma definição metodológica de homossexual, fornecida por Dover (1994) [1978] no primeiro parágrafo de seu texto clássico sobre os gregos: "Para o propósito dessa pesquisa, a homossexualidade foi definida como a disposição para buscar prazer sensorial através do contato corporal com pessoas do mesmo sexo, preferindo-o ao contato com o outro sexo".

Costa (1995) então discute a base naturalista de tal definição, cujo produto seria o de assumir uma divisão binária dos sujeitos em duas categorias sexualizadas (masculino e feminino) para somente depois sugerir subdivisões segundo a orientação e as práticas eróticas e afetivas. A fim de dirimir essa insistência, Costa (1995) então sugere que se problematize a identidade do "homossexual", via duas teses: a da

incomensurabilidade dos paradigmas e da inescrutabilidade da referência.

A primeira das teses ganhou notoriedade via Kuhn (1998, p.13) [1962], que estabeleceu um conceito de paradigma: "[...]as realizações científicas universalmente reconhecidas que durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência". Esses paradigmas seriam modelos que forneceriam à ciência seus critérios de legitimidade, e não inferências naturais não-mediadas. Kuhn considera os paradigmas constitutivamente em relação às comunidades de saber científico. As teorias, desse modo, não evoluem rumo a um *optimum* de apreensão dos objetos naturais, mas porque são concorrentes entre si e, portanto, necessariamente incomensuráveis.

Para Costa (1995), partir da incomensurabilidade oferecia dificuldade de duplo caráter: ainda que não fosse admissível uma trans-historicidade para categorias como sexo ou "homossexualidade", seria preciso imaginar uma história das comparações e dos regimes de dizer sobre as práticas "chamadas" de homossexuais, o que no limite requereria alguma comensurabilidade entre os paradigmas. São esses os objetos sobre os quais me debruço a seguir, no intuito de formular uma solução metodológica paralela a de - ainda que, de certa forma, sustentada por - Costa.

Início a apresentação dessa "discursividade" como uma estratégia de viragem do século XX, que estabelece o formalismo como antinômico em relação à ontologia e, por conseguinte, elege e linguagem como via de desmistificação científica diante do metafísico. Como gostaria Rorty (2006), o *linguistic turn*<sup>23</sup> foi, ao mesmo tempo, responsável pela desmistificação do representacionalismo e pela eleição de uma linguagem terapêutica na filosofia. Na década de cinquenta do século XX, o pensamento de Quine surge como uma discussão do próprio alcance pretendido pela guinada lingüística na filosofia em sua capacidade de se distanciar das pressuposições ontológicas via terapêutica. É, portanto, numa investigação da ontologia ainda presente na lógico-semântica do século XX que Quine baseia suas interrogações.

---

<sup>23</sup> De acordo com Rorty (2006), foi Gustav Bergmann que criou o conceito de *Linguistic Turn*, que consistia no entendimento de uma importância das relações entre linguagem e mundo que sobrepujassem as relações entre sujeitos e objetos.

Em *A relatividade ontológica*, Quine (1969a) [1980]<sup>24</sup> recorre á tese da inescrutabilidade da referência, segundo a qual a uma impossibilidade de tradução inequívoca de dois conceitos, pois estes só existem circunscritos na "província" das línguas naturais e a suas estruturas lógico-semânticas. O filósofo aposta numa renúncia da determinação e numa consequente relativização da ontologia. Quine (1969a) [1980], para tanto, retoma a problemática desenvolvida em *Falando de objetos* (QUINE, 1969b): haveria, no desenvolvimento da linguagem, uma indistinção inicial entre nome de massa e nomes contáveis. As crianças, inicialmente, não disporiam da capacidade de individuação de nomes como mamãe ou maçã, pois não contariam com noções de recorrência e permanência dos referentes.

Vejamos como Quine (1969a) [1980] desenvolve sua *renúncia à determinação e conseqüente relativização ontológica*. Inicialmente, aponta a diferença entre nomes contáveis (individualizáveis) e nomes de massa. Essa distinção é fundante da confusão ontológica a ser desmistificada e já aparece em textos anteriores, entendida como ponto nodal do desenvolvimento cognitivo filogenético em sua capacidade de identificação dos seres e de constituição de ontologias. Assim, para Quine (1969b) [1980], em *Falando de objetos*, o desenvolvimento passa por uma fase de indistinção entre termos como *mamãe*, *água*, *vermelho* e *maçã*, ambos aduzidos nas primeiras fases como termos de massa: não há identidade individual pois a criança não dispõe de maturação suficiente para propiciar noções como recorrência e permanência.

Ocorre que, com a maturação cognitiva e a abstração do pensamento, Quine (1969b, p.124) [1980] postula uma diferenciação: de um lado, objetos individuais como mamãe e maçã; do outro, termos de massa, não contáveis, como água e vermelho. Entretanto, uma espécie de contaminação permaneceria como limite, perfazendo uma confusão entre termos de massa e termos individuais abstratos. Haveria, pois, a constituição de um universo híbrido pela linguagem:

Quando ela domina eventualmente o esquema conceitual da individuação do objeto físico durável, ela tem então de haver-se com um uso

---

<sup>24</sup> A discussão de Quine aqui apresentada é tributária de artigo onde se discutiu implicações e diferenças entre o autor e a arqueologia foucauldiana. Ver BUTTURI JUNIOR, A. Quine e Foucault: ontologia relativista e categorias discursivas. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, p. 101-120, jan.jun.2008.

previamente adquirido de vermelho que se tornou subitamente duplo: há material vermelho (suco de tomate) e há coisas vermelhas (maças) que são sobretudo material branco. Vermelho ao mesmo tempo permanece um termo de massa da antiga vindima de água e mamãe e se torna um termo geral concreto como redondo ou maçã. Uma vez que a criança ainda não conceberá vermelho como, repentinamente, duas palavras, ela passa de algum modo a infundir singularidade no real concreto; e tal é a receita, ainda que não apetitosa, para o singular abstrato.

A confusão original, conforme defendida por Quine (1969b) [1980] residiria em tomar os signos por objetos, em confundir o sentido dos seres com seus nomes, se optarmos pelo viés fregeano: por aprendizagem social, aprenderíamos modelos gerais de discurso em que uma suposição de significados (sentidos) carregados previamente de identidades (a nomeação). A partir daí, por generalização de usos, daríamos aos atributos as mesmas características essenciais dadas de antemão aos objetos – as formas nos apareceriam sempre como nomeações referenciais porque tal se dava nos inícios de nossa maturação cognitiva. Dupla confusão portanto: a identidade inicial dos individuais e a identidade estendida dos atributos correspondentes.

Seria, pois, necessário “apertar nosso cinto ontológico de alguns furos” (QUINE, 1969b, p.126) [1980] e indicar a pretensa identidade de classes e atributos como produto mais harmonizado com a pretensa objetividade de verdadeiros objetos, nos limites de traços “francamente provincianos” de cada linguagem. Desta perspectiva, nenhum padrão ontológico poderia vislumbrar um fora da cultura lógico-semântica no qual se fundamentam as distinções de mesmo e outro, de atributo e qualidade, de classe e predicação.

Se, pois, os procedimentos ontológicos são artificiais, Quine (1969b, p.129) [1980] propõe um “relaxamento” do dogma identitário para discutir a nomeação dos objetos e por conseguinte a lógica, devidamente retomada em seu caráter pragmático:

Por que não aceitá-los precisamente assim, como meias-entidades crepusculares a que o conceito de identidade não se tem de aplicar? Se a pouca respeitabilidade de sua origem é inegável, mesmo bastarda, para a mente esclarecida, isso não é nenhuma desgraça [...]

Assim, “dentro dos limites paroquiais de nossa própria linguagem” (QUINE, 1969a, p.138) [1980], a dificuldade é mesma a de permanecer tributário da ostensão: não há garantia que, dadas duas linguagens diferentes, possa haver convergência de significado e de nomeação referencial se apenas existem diferentes modos de classificar e identificar os seres dependentes do limite da linguagem. A partir do confronto inicial entre nomes de massa e nomes contáveis, Quine (1969a) [1980] discute de modo peremptório a impossibilidade de uma ontologia geral. Voltemos a esta discussão.

O exemplo de *A relatividade ontológica* é o termo *gavagai*, emitido por potenciais gentios ao se depararem com algo como um coelho e realizarem um ostensão. A pergunta fundamental: os gentios encaram *gavagai/coelho* como algo de massa ou algo individual? E por consequência: estão os gentios a considerar por *gavagai* o coelho como massa ou as partes distintas do coelho como indivíduo?

A resposta de Quine (1969a) [1980] é sumária: há uma dupla indeterminação, não apenas relativa aos significados mas que atinge a própria referência. Isto porque as distinções de significado possíveis entre *coelho*, *parte do coelho* e *fase do coelho* são antes de mais nada, como resultantes da própria vagueza do nosso aparato conceitual, os únicos modos com que contamos para distinguir as entidades. Como *coelho*, *parte não destacada* e *fase do coelho* exigem que se pense em entes diversos, é a própria referência que “se mostra comportamentalmente inescrutável” (QUINE, 1969a, p.138) [1980].

A fim de solucionar a dificuldade é que Quine (1969a, p.145) [1980] postula seu princípio da relatividade ontológica: “a referência é sem sentido exceto em relação a um sistema coordenado. Nesse princípio de relatividade repousa a solução de nossa dificuldade”. Não haverá, portanto, a possibilidade de teoria plenamente interpretadas sobre o ser dos entes, mas sim uma subordinação de teorias : *o recurso da ontologia será sempre-já estabelecer critérios a partir de uma teoria*



*de fundo, sem por isso identificar seus termos na forma de um a um com a teoria objeto.*

Sobre o papel da ontologia como teoria de fundo e compromisso pragmático, uma importante discussão é levantada num texto de 1953, *Sobre o que há*. A fim de formular sua tese de “dependência” e “compromisso ontológico” das teorias, Quine (1953) [1980] argumenta, em primeiro lugar, sobre as dificuldades de manutenção das questões ontológicas da maneira simples com que, durante séculos, os problemas foram “solucionados”. Além disso, contrapõe-se ao que considerava, ironicamente, como a barba de Platão: a impossibilidade de dizer o não-ser, responsável pela interdição de negar a ontologia e suas categorias.

Para deslindar esse nó platônico, então, Quine (1953) [1980] faz uso das *variáveis ligadas* de Russell a fim de comprovar, num só movimento, a possibilidade de se falar daquilo que não existe e, ainda mais profundamente, da ausência de necessidade de pressupor uma existência prévia de entidades. Assim, quando Russell propõe uma sentença da forma “O atual rei da França é careca”, não se trata mais de pressupor a existência referencial apontada pelo nome, como ainda pretendia Frege com seu pressuposto de existência em *Sobre o sentido e a referência* – o que impossibilitava haver uma referência (valor de verdade) de fábulas.

A composicionalidade de Russell permite, ao contrário, apenas analisar uma sentença como expressão global formada de elementos mínimos, por sua vez ligadas a quantificadores. Russell está propondo que, na forma lógica da sentença, há três afirmações: há indivíduo, o indivíduo é rei da França e ele é careca. Esta sentença é, na interpretação russelliana, uma sentença complexa, formada por duas, quais sejam: uma em que há um quantificador (um tipo particular de operador) que indica a existência de um e apenas um rei da França (1) e a outra sentença (2) que afirma que o rei da França é careca. Na forma lógica, haveria um “e” unindo as sentenças e, deste modo, duas maneiras de disjunção e falsidade da sentença: ou não há rei da França ou há o rei e ele não é careca.

Quine (1953, p.221) [1980] entende que as variáveis ligadas são capazes de operar significativamente no mundo mas não guardam a essencialidade que apregeia a identidade entre o enunciado e o referente que ocupa seu lugar:

Arruína-se assim a velha idéia de que os enunciados e o não-ser se autodestroem. Quando um enunciado de ou não-ser é analisado segundo a teoria das descrições de Russell, deixa de conter qualquer expressão que até mesmo pretenda nomear a suposta identidade cujo ser está em questão, de modo que não se pode mais conceber que a significatividade do enunciado pressuponha haver tal entidade [...]

O grande problema ontológico resolvido formalmente por Russell era – não obstante o desacordo com Frege –, o levantado pela diferença entre sentido e referência fregeanos. No entanto, para Quine (1953)[1980] a obscuridade entre os conceitos seria o produto da petição, sendo trazido à tona pela indistinção (comum na ontologia) entre o nomear (alcançar a referência como identidade) e o significar (enunciar significativamente a referência): a trivialidade da ontologia permitiria tratar como nomes de referentes expressões apenas significativas e, justamente por isso, dependentes dos aparatos conceitual das linguagens nas quais se compõe.

Como, então, Quine (1953) [1980] reivindica um tratamento lógico-semântico, este não pode ser valer de identidades baseadas em nomes, apenas de sentenças e expressões significativas. Destarte, as categorias universais como substância, atributo, predicado, classe, significado e sinônimo se vêem, num só golpe, enleados no provincianismo do aparato formal e, por conseguinte, tendo que obedecer a um apenas critério: seu aparecimento como valor ligado a uma variável, por isso sempre relativo e contingente.

Ademais, Quine (1953) [1980] indica não uma redução de tudo que há a linguagem<sup>25</sup>. Apenas circunscreve uma tarefa, qual seja, operar

---

<sup>25</sup> Não se pretende discutir o realismo ou o anti-realismo em Quine. No entanto, é importante frisar que minha leitura é uma tentativa de aproximação entre diversos autores, naquilo que ambos trazem como crítica das teorias de confirmação epistemológica e de ontologia realista. No caso específico de Quine, Dutra (1998) retoma uma questão exemplar: diferente do que ocorreria numa epistemologia de viés realista, a distinção entre enunciados teóricos e observacionais não é antinômica, justamente porque os próprios enunciados observacionais, tomados pela tradição de remonta a Carnap e Popper como relacionadas ao imediatamente dado, só podem ser entendidos, em Quine, como de algum modo mediados pela teoria. Assim, haveria uma relação direta entre o observável e o teórico, o que o tornaria, ainda segundo Dutra (1998), próximo de uma pragmática nos moldes kuhnianos.

num plano semântico público que permita entender os modos pelos quais falamos das coisas que existem. A separação entre o real e o semântico é assim formulada, nas bases de uma decisão acerca de ontologias rivais:

Ora, como decidir entre ontologias rivais? A resposta não é certamente proporcionada pela forma semântica 'Ser é ser o valor de uma variável'; pelo contrário, essa fórmula serve antes para testar a conformidade de uma certa afirmação ou doutrina com respeito a um critério ontológico prévio. Atentamos a variáveis ligadas no contexto da ontologia não a fim de saber o que há, mas a fim de saber o que uma certa afirmação ou doutrina, nossa ou de outrem, **diz** que há; enquanto tal, esse é propriamente um problema que diz respeito à linguagem. **Mas o que há é uma outra questão.**<sup>26</sup>

O que há, assim, escapa ao plano semântico, ainda que haja tradutibilidade para este último (devidamente inescrutável). A ontologia, para Quine (1953) [1980] deve ser assumida nos moldes pelos quais nos valem da ciência: como um esquema conceitual mais eficaz para acomodar o conhecimento. Nesse caso, a ontologia aparece como condição básica, como compromisso das teorias e pode ser lida pragmaticamente, como o impensado, as "baixas origens" de que se valem as aventuras do saber generalizante.

Dessa perspectiva, diferentemente do que alegava Costa (1995), não é possível imputar a Quine um desejo "analítico" de tradução última. Assim, enquanto o autor brasileiro via na problematização de *gavagai* o desejo último do binarismo referente-linguagem, visto que Quine pretenderia uma tradução perfeita<sup>27</sup>, o que se percebe é um discurso de afirmação dos esquemas conceituais baseados na semântica e um colocar em suspenso qualquer categoria ontológica possível, visto que elas escapariam sempre-já, por inescrutáveis:

---

<sup>26</sup> Grifo meu.

<sup>27</sup> Segundo Davidson (1984, p. 186), "Quine está mais preocupado em limpar o caminho para uma linguagem puramente extensional."

Quine usa a metáfora da *teia de crenças*. De acordo com a visão de Quine, ao falar ou pensar, estamos tecendo nossas crenças, formando uma teia ou rede complexa; e nossos significados são os nós naquela teia ou rede. Deste ponto de vista, todas as nossas crenças são inter relacionadas; e suas relações inferenciais formam um sistema no qual tudo é afetado por tudo mais. [...] Nesta perspectiva, a comunicação consiste em cadeias que conectam crenças; e é, portanto, da maior importância que essas cadeias se sobreponham. A tradução requer o mapeamento de crenças de uma teia para outra. E é importante verificar que, para Quine, o tipo comum de tradução que, supõem-se, ocorre na comunicação de todos os dias é, também, *indeterminado* [...] (MEDINA, 2007, p. 82)

No entanto, se seguirmos Costa (1995)<sup>28</sup>, é preciso relacionar os limites da interpretação quineana. Assim, partindo de Davidson, seria importante remanejar a intraduzibilidade radical em "falhas parciais" (DAVIDSON, 1984), já que a teoria da incomensurabilidade (nos moldes de Kuhn e Feyerabend) trairia um dualismo entre esquema conceitual de linguagem e conteúdos empíricos puros. No limite, isso equivaleria a imaginar uma "experiência selvagem".

Para Davidson, a saída para o impasse seria, inicialmente, a assunção de que partimos do que existe para intentar correlações na linguagem. Além disso, tal operação obedeceria ao princípio da caridade<sup>29</sup>, para o qual os interpretantes crêem na capacidade interpretativa dos seus interlocutores e baseiam suas asserções em crenças de verdade a respeito do que se diz. Assim, Davidson operaria um deslocamento da questão da verdade para a semântica: a verdade é um conceito que prediz de forma ótima as relações entre o que há, as observações dos sujeitos e os enunciados que isso produz.

---

<sup>28</sup> Costa (1995) critica a postura de Quine como essencialista, assumindo que Davidson, ao partir da ideia de comunicação, oferece uma saída elegante para a referência.

<sup>29</sup> A "caridade" e seus princípios podem ser aproximados das máximas de Grice, sobretudo às de quantidade e qualidade. Ademais, Grice também estabeleceu um princípio de grau de cooperação.

De acordo com o mesmo Costa (1995, p. 79), a vantagem do conceito de verdade semântica de Davidson residiria em que:

Só podemos dizer o que consideramos verdadeiro em tais ou quais enunciados, produzidos em tais ou quais contextos. Independentemente da maneira como justificamos nossas crenças e como aplicamos critérios de correção para o uso de palavras - propósito da epistemologia - podemos saber se tal crença ou tal uso de palavra atende ao requisito de uma crença ou sentido verdadeiros que nos permitam entender o que se diz em culturas estranhas à nossa.

Na cisão entre Quine e Davidson, conforme Araújo (2004), a diferença estaria na relação com as ontologias: enquanto o primeiro aduz um relativismo entre mundo e sentenças, responsável por engendrar ontologias díspares, o segundo exige que se pense numa fixidez trazida pela linguagem, que garante a adoção de critérios também fixos de verdadeiro e falso e estabeleçam uma ontologia. No caso de Davidson, então, a referência está contida num contexto de verdade, enquanto em Quine haveria, ao menos na leitura aqui proposta, uma ausência desse tipo de compromisso, tanto nos esquemas conceituais legitimados como nos saberes e na linguagem dita ordinária.

É também de uma problematização das linguagens ordinárias que parte Wittgenstein (2009) [1953], nas *Investigações Filosóficas*. Assim como em Quine e em Davidson, o texto wittgensteiniano estava às voltas com os critérios linguageiros pelos quais entendemos o que há e as dificuldades de se deslindar o nó entre o mundo e suas nomeações.

Sobre o austríaco, Rorty (2006) elenca duas leituras possíveis: uma dita "terapêutica", que infere dos esforços das *Investigações* uma retomada da preocupação do *Tractatus* no tocante à busca por uma linguagem capaz de resolver os problemas filosóficos; uma "pragmática", cujo imperativo é dispensar noções como "clareza completa" e apostar na condição necessária da "prática social" que envolve a linguagem. Dessa forma, a visão pragmatista defendida por Rorty exige, de maneira similar à leitura dada anteriormente por Quine, que se abdique das prerrogativas do *linguistic turn* como acesso privilegiado aos referentes e à lógica.

Isto posto, parto desse deflacionismo e dessa prática para aproximar Wittgenstein das teorias da incomensurabilidade e das dificuldades ontológicas. No que se refere à necessidade de "esquemas conceituais", a primeira tarefa é perscrutar a noção de "jogos de linguagem", amplamente difundida quando se defende uma posição "menos essencialista" na discussão da sexualidade. A apresentação inicial desses "jogos" aparece no segundo aforismo das *Investigações Filosóficas*: o construtor A e seu ajudante B devem se entender acerca dos objetos que o segundo deve passar ao primeiro a partir de uma linguagem composta por quatro palavras - "bloco", "coluna", "laje" e "viga".

Indo adiante, Wittgenstein (2009) [1953] faz uma crítica à ostensão, com a seguinte suposição: se imaginarmos essa formada das quatro palavras, a ser ensinada por via de ostensão, nada garante que a criança a ser ensinada compreenda a relação direta entre palavra e coisa. Além disso, na hipótese de que esta relação se estabeleça de forma ideal, nada explica o que ocorre entre os trabalhadores (A e B), pois no caso deles a linguagem não se prestava à representação, mas tinha outra função. Daí decorre a primeira definição de "jogos de linguagem": "Chamarei de 'jogo de linguagem' também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela está entrelaçada" (WITTGENSTEIN, 2009, p. 19) [2009].

Ao partir da constatação de que "[...] somente dentro de uma linguagem posso ter em mente algo como algo", Wittgenstein (2009, p. 35) [1953] coloca em xeque a representação e a lógica, apontando que até mesmo o princípio da composicionalidade requer uma gramática prévia. Assim é que, no aforismo 48, o filósofo infere que a categoria "simples" e sua correspondente "complexa" só podem ser aduzidas de contextos particulares, indicando então que há uma diferença entre a denominação de um elemento e sua descrição: podemos falar dos elementos do mundo (denominação), mas não temos garantias de sua explicação (descrição). Até mesmo a categoria "linguagem" careceria de uma descrição definitiva:

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa

deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de "linguagens." (WITTGENSTEIN, 2009, p. 51) [1953]

Se tomamos as sentenças como proposições e damos a elas pretensão extensionalista, tal se daria pelo mito intelectualista "[...] de que um pensamento correto é expresso por uma linguagem perfeita e que, com isso, se alcançaria a essência do mundo" (HERBECHE, [2006?], p.3). A questão é, porém, até a da possibilidade de fixidez de ontologias, como gostaria Davidson. Os jogos de linguagem de Wittgenstein (2009, p. 52) são múltiplos e variados, e é apenas na prática social que se pode aproximá-los, segundo um critério pragmático que o austríaco chama de "semelhança de famílias", uma "complicada rede de semelhanças":

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras "semelhanças familiares"; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc. - E eu direi: os 'jogos' formam uma família.

Aprofundando a discussão, ficamos sabendo ainda que não há limites para os jogos e que não se trata jamais de saber o que eles significam, mas de saber jogá-lo. No lugar de uma descrição, o que temos são nomeações e práticas. O emprego de "jogo" e de "semelhança" seriam sempre-já "contaminados" (WITTGENSTEIN, 2009, p. 68) [1953] pela vaguidade das regras. Agir na linguagem é considerar que há semelhanças claudicantes e jogos cujas regras não limitam ontologias, mas prescrevem modos de ação.

A linguagem, pois, seria um dos casos em que uma ilusão de estabilidade agostiniana do referente. É por essa ilusão que uma nomeação faria intervir uma vocação referencial, espécie de desejo de correspondência entre o que há e o que se enuncia. Dessa perspectiva, Wittgenstein (2009) [1953] também apresenta sua problematização das cores: quando trabalhamos por ostensão, somos incapazes de deflagrar uma explicação "comum" para, por exemplo, todas as tonalidades da "família do azul". De acordo com Hebeche ([2006?], p. 9), isso não

significaria abdicar dos paradigmas de coerência, mas apenas destituí-los de capacidade eidética:

O esquema ou modelo não é uma forma mental, mas o domínio de uma técnica: um modo de apresentação. E esse domínio técnico dos modelos é publicamente partilhado. O engano está em conceber esse modelo como algo geral com propriedades especiais e inefáveis, destacadas de seus usos efetivos.

Como gostaria Wittgenstein, ao se falar uma palavra está se falando uma linguagem: não somos capazes de ações não mediadas e a mediação exige uma saber-fazer com o mundo. Notadamente, se avaliássemos a possibilidade de traduzibilidade, seria preciso estabelecer como critério de objetividade - restrita - a publicidade das ações. Desse modo, apenas uma comparação entre as gramáticas ou, dito de outro modo, entre as semelhanças de família, garantiria não um fundamento comum, mas uma possibilidade de inferir relações de sentido sempre em processos que envolvem as prática sociais dos sujeitos (CONDÉ, 2004).

Se, então, oferece uma alternativa para as teorias como a de Davidson e se aproxima de nossa leitura do discurso de Quine, o projeto wittgensteiniano não se esgota nas dificuldades de tradução baseada em gramáticas diversas e com regras "vagas". As vicissitudes ontológicas, já relacionadas nos jogos ou no tratamento das cores é corroborada pela hipótese de ausência de experiência privada.

Nesse caso, o conceito de jogos de linguagem não devem ser pensados como modos de viver, e não como regras internalizadas por uma mente. Também a "mente" é usada em contextos determinados e com fins específicos. No caso da experiência privada, Wittgenstein parte da "experiência comum" de sentir dor. Para ele, trata-se de um paradoxo justificado pela crença de que a linguagem serve apenas para transmitir pensamentos sobre o que há.

Para Wittgenstein (2009, p. 142) [1953] , a "[...]exibição *privada* é uma ilusão", pois o saber sobre a dor é perpassado de uma instanciiação languageira. Adiante, o autor afirmará que não há um pensamento ou uma mente e depois uma linguagem. Se, então, a linguagem é apenas o processo de seus usos, é mister entender a dor e sua experiência supostamente privada como um desses jogos: não somos



incapazes de informá-la e compará-la por semelhança de famílias, nem seríamos capazes de garantir a compreensão dessa sensação<sup>30</sup> se inventássemos uma outra linguagem, mais pura e exata, para denominá-la (o caso, como se viu, não é jamais de descrição). Não se trata, porém, de negar a dor, mas de imputar um fracasso de explicação finalista - idealista mentalmente ou referencialmente:

Ele [Wittgenstein] não rejeitou a suposta certeza a respeito do interno para afirmar sua dubitabilidade. Pelo contrário, ele rejeitou a imagem tradicional, não por ela ser falsa e sua negação verdadeira, mas porque tanto ela quanto sua negação são contra-sensos, ou, pelo menos, não significam aquilo que a reflexão filosófica pretendem que elas signifiquem (HACKER, 2000, p. 33)

Seguindo Medina (2007), o fundamental da incapacidade de experiência privada reside na asserção de que falar é seguir regras práticas, o que não permite que se sigam regras privadas sem antinomias. Não há normatividade subjetiva e sim negociação sempre-já pública. Na mesma esteira, também os referentes estão interditados mentalmente, pois carecem das relações normativas exigidas para que "algo" tenha valência em qualquer jogo. Essa deflação dos referentes do mundo e do mental são, de acordo com o mesmo Medina (2007), uma chave de aproximação entre os discursos de Quine, Wittgenstein e do pós-estruturalismo praticado por Derrida.

Leiamos, para tanto, o aforismo 442 das *Investigações* (WITTGENSTEIN, 2009, p. 176) [1953]:

Vejo alguém apontando uma arma e digo: "Espero uma detonação." O tiro sai. - Como, você esperava por isto; esta denotação já estava, portanto, de algum modo em sua expectativa? Ou combina sua expectativa com o ocorrido apenas em outra expectativa; este barulho não estava contido em sua expectativa e adveio apenas como acidente no momento em que a expectativa se realizou? - Não, se o barulho não tivesse ocorrido,

---

<sup>30</sup> "Sensação", de todo modo, só pode ser entendida conforme um jogo de linguagem do tipo "sentir dor".

minha expectativa não teria se realizado; o barulho a realizou; ela não se juntou à realização como um segundo hóspede que se junta àquele que eu esperava. - Não estava no acontecimento aquilo que também estava na expectativa, um acidente, um suplemento do destino? - Mas o que é que *não* era suplemento? Aconteceu alguma coisa desse tiro já na minha expectativa? - O que *era* suplemento, - eu não esperava o tiro inteiro?

Grifo o *suplemento*. No caso da citação acima, o suplemento serve à hiância entre experiência e enunciado. Algo similar acontece no texto de Derrida, *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1966). O francês, ao discutir o estruturalismo de Lévi-Strauss, acaba por apontar, na indissolubilidade entre natureza e cultura da proibição do incesto, uma empresa de segurança no jogo de substituições e derivações da estrutura. No caso da etnografia, a metafísica da presença não se daria conta de que haveria um impossível de totalização justamente porque se trata de linguagens, como afirmava Wittgenstein, contaminadas por um excesso: "Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o supre, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento" (DERRIDA, 1995, p. 245) [1966].

A lógica do suplemento é amplamente tratada na segunda parte da *Gramatologia* (1967), mais detidamente no capítulo segundo, "Este perigoso suplemento...". Ao discutir certo esforço logocêntrico em Rousseau e Lévi-Strauss - a escrita fonética como metafísica da Presença -, Derrida (2008, p. 173) [1967] aponta em ambos um "[...] elogio da fala viva[...]" e uma desconfiança platônica diante da escritura. No capítulo, então, descreve-se a modalidade da conjuração da escritura: Rousseau, ao mesmo tempo em que rechaça a escritura por sua falsidade - a escritura é uma doença da fala -, "Reabilita-a na medida em que ela promete a reapropriação daquilo de que a fala se deixara expropriar." (DERRIDA, 2008, p. 174). Assim, o ato de escrever das *Confessions* era um heroísmo: sacrifício simbólico em busca da Presença e da fala pura, sempre fadado ao impossível.

Derrida (2008) deslinda um drama da economia da escritura em Rousseau: o desejo pela presença requer como condição uma

diferência<sup>31</sup>, uma não apropriação radical. Nos termos heideggerianos (citados pelo francês), a diferença seria a diferença ontológica incontornável, destino de hiância entre o ôntico e o ontológico e condição do que há. Para Derrida, a diferença aponta mesmo a deiscência do textual e do histológico, das tramas da escritura que só se dão a ver sob o escrutínio da morte (DERRIDA, 2005) [1972].

Na esteira de Heidegger, ainda um incontornável, a diferença é uma positividade, mas sem metafísica. Assim, em Rousseau, na literatura/*phármakon* (DERRIDA, 2005) [1972], o perigo residia numa escritura maior que o mundo, numa economia de reter a Presença pelo excesso: adicionar, acrescentar à escritura um real, supri-la com um *suplemento*.

A economia do suplemento de Rousseau tem duas faces, paradoxais e insolúveis em seu texto: a primeira, reconfortante, de acumulação da Presença e promessa da arte como *tekhné*. A segunda, perigosa e constitutiva de toda escritura, de marcação de um vazio, da pura diferença, da função sýgnica por excelência. A saída de Derrida é a da derrisão da Presença e da onipresença do suplemento

[...] nunca houve senão suplementos, significações substitutivas que só puderam surgir numa cadeia de remessas diferenciais, o "real" só sobrevivendo, só acrescentando-se ao adquirir sentido a partir de um rastro e de um apelo de suplemento etc. E assim ao infinito [...]. [...] o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desapareição da presença natural. (DERRIDA, 2008, p. 195) [1967]

Para Derrida, a história da metafísica poderia ser lida como a assunção epocal de uma exterioridade do suplemento em relação à Presença. No entanto, cabe desfazer o binarismo - e todos os binarismos - e substituir as adições pela pura adição: a exterioridade e a alteridade como matrizes do que há, já que o que existe só se dá a ver nas cadeias textuais.

Essa "precedência sem origem" é também um jogo de regras contingentes (WITTGENSTEIN, 2009; DERRIDA, 1995). Se cometer

---

<sup>31</sup> Conforme a tradução de "différance" utilizada.

um lance é falar uma linguagem, solo movediço mais intransponível, a linguagem é também um jogo organizado na forma de uma rede e uma cadeia de textos. Outrossim, não poderá existir uma privacidade subjetivizante da experiência, que é marcada pela série de textos. No caso de Derrida (1991), a condição de impossibilidade de experiência privada é a negação de uma escrita de apenas dois sujeitos ou de uma escrita cifrada, um segredo. Partindo de Condillac e da ausência necessária do emissor e do destinatário, Derrida (1991) que a o código exige uma repetição e uma comunicação, ao menos como promessa.

Nesse caso, porém, é o solo de uma deriva: a morte necessária inscrita na interlocução tem como consequência um decifrar contínuo, porém nunca passível de repetição, mas de iteração. Iterar, nesse caso, é trazer à tona o mesmo e seu suplemento, o completamente outro constitutivo da escritura. A operação, ainda, coloca em xeque a apropriação contextual do código, ou, como apontava Wittgenstein, uma garantia não pragmática para as regras dos jogos: a iterabilidade é essencial e a disseminação da escritura submete à sua deriva qualquer noção de contexto a ser pensada. Derrida (1995, p.30) se pergunta, numa referência à diferença que habita todo o próprio: "Que é um sucesso, quando a possibilidade de fracasso continua a constituir sua estrutura?".

No caso desse trabalho, interessa pensar a dissolução das identidades repetíveis, as restrições ontológicas e as circunscrições plásticas sugeridas nessa espécie de discursividade anti-metafísica que, afinal, serve de substrato para as discussões sobre a sexualidade hodiernas, como descrevo na seção a seguir e no terceiro capítulo, *Das alteridades metafísicas*.

## 2.2 O discurso e o sexo

Retomo o objeto da pesquisa a partir das problematizações da seção anterior, a fim de aproximá-los dos debates sobre a sexualidade, sobretudo calcados nos textos de Michel Foucault. Se, conforme afirmei, Quine, Wittgenstein e Derrida colocam em xeque as possibilidades do acesso ao que há, podem ser aproximados de uma discussão sobre as "configurações do saber", na medida em que asseguram um sempre-já de "redes conceituais", "jogos" ou "suplementaridade". Para Foucault, a questão é a da identidade dos

objetos do saber como “a loucura”, “a sexualidade”, “a delinquência”. Assim, acredito que as empresas se aproximam na assunção de pressupostos não-formais e sociais - com diferentes margens dadas ao político - que habitam a transparência dos conceitos, das sinonímias e da identidade.

No que tange às categorias ontológicas discutidas entre esses autores, seria preciso repensar a (s) homossexualidade (s) conforme categorias discursivas. Isto posto, sua existência seria possível apenas segundo regras específicas de enunciados e de uma intrincada relação entre saberes, poderes e sujeitos. Assim, no entendimento de “homossexual” ou “homossexualidade”, é possível que se entenda que há um solo arqueológico para as discussões contemporâneas sobre a sexualidade a partir da alardeada incredulidade diante das metanarrativas (LYOTARD, 1998) [1979], relacionado constantemente à discursividades que se apropriam de muitos dos conceitos referenciados na seção anterior.

De diferentes maneiras, as teorias feministas e *queer* se utilizarão de muitas desses pontos de vista metodológicos para ancorar seus discursos. Segundo Miskolci (2009), esses estudos contemporâneos tomam por base os estudos de Michel Foucault sobre a constituição do objeto sexualidade como discurso a partir do século XXIII, de acordo com a lógica de um dispositivo discursivo e maquínico que não permite a redução a uma teoria de nomeação verifuncional dos seres e, além disso, utilizam-se da noção de complementaridade apontada por Derrida, segundo a qual uma oposição binária homossexualidades e heterossexualidades não poderiam ser tomadas como realidades de nenhum ordem que não discursivas.

Butler (1998) problematiza essa espécie de “dívida” pós-moderna<sup>32</sup>, afirmando que os debates sobre feminismo e gênero guardam em comum com as teorias “pós” um posicionamento que reivindica a ubiquidade do poder sobre todas as práticas - inclusive teóricas. No entanto, muitos desses posicionamentos diferem quanto à

---

<sup>32</sup> Uma discussão sobre pós-modernidade já foi realizada em Butturi Junior (2009) e aqui não me estenderei nesse conceito. Cabe, porém, ressaltar que o conceito não diz respeito aos autores já mencionados, mas se refere a transformações na legitimidade dos saberes que amiúde são creditadas a essas teorias e fazem parte de certo glossário básico das teorias de gênero, sexualidade e similares. Ver também Lovebond (1990).

aceitação de certo niilismo, sobre o engajamento político da crítica e sobre o papel dos sujeitos e sua constituição. Não obstante as divergências, Butler (1998) faz notar que as categorias linguageiras jamais são apenas descritivas e, portanto, são normativas e não universais. É, pois, de um solo de enfraquecimento de ontologias e suplemento que vão se valer os entendimentos de sexo e seus derivados.

Na mesma esteira, Costa (1998, p.58) reconhece algumas vantagens dessa concepção pós-estruturalista para a teoria<sup>33</sup>:

O reconhecimento de que o sujeito se constrói dentro dos limites de significado e de representação culturais, os quais por sua vez encontram-se marcados por relações de poder, nos permitiu duas importantes estratégias teóricas e epistemológicas: por um lado, nos forneceu instrumentos valiosos para desconstruir as categorias tradicionais do indivíduo [...] e, por outro lado, nos proporcionou uma maior sensibilidade (forjada pelas experiências da política) para compreender os mecanismos diversificados constitutivos dos diferentes sujeitos no campo social.

Como objeto discursivo, as práticas sexuais, portanto, devem ser descritas, segundo uma economia que diferencia cada um de seus usos e suas respectivas ontologias: pensar a sexualidade, então, significa seguir a regularidade que permite sua aparição e traça suas relações conceituais, táticas e subjetivas. Sob tal égide, conforme Ariès (1982), a contribuição dos estudos "pós" seria a de apontar que a "homossexualidade", longe de uma trans-historicidade, seria uma invenção do século XIX, regulada por um dispositivo que garantiria seu surgimento e legitimação. Destarte, ainda que na Antiguidade ou no período medieval houvesse uma preocupação com as práticas sexuais, essas estavam referenciadas por tecnologias, conceitos e estratégias que

---

<sup>33</sup> Certamente, será objetivo desta pesquisa discutir os próprios "avanços" dessa desconstrução identitária promovida a partir da década de oitenta, sobretudo se tomarmos em conta as relações positivas do poder com o dispositivo da sexualidade. Hipoteticamente, como já afirmado, será preciso avaliar a concordância entre uma nova configuração discursiva acerca da diversidade sexual e a necessidade (estratégica/econômica) de dissolução dos valores ético-médico-sociais ligados à família burguesa. Nesse caso, tenho em mente ainda a noção foucauldiana de uma incitação radical aos falares sexuais.

não as que emergirão no século XVIII, culminando com o aparecimento de uma "[...] espécie coerente, homogênea, com suas características físicas e sociais" (ARIÈS, 1985, p. 81).

Trata-se, nesse caso, de descrever diferentes modelos ou discursividades que descrevem ou problematizam, de acordo com jogos de linguagem circunscritos e sobredeterminados, as práticas de prazer com sujeitos do mesmo sexo. No caso do presente trabalho, a investigação se dá, ainda, sobre os discursos de passividade que se relacionam às práticas sociais desde a Antiguidade, como um negativo feminino/infantil dos comportamentos gerais (VEYNE, 1985) e, na modernidade, são biologizados (século XIX) ou psicanalisados (COSTA, 1995) para construir uma estabilidade ontológica específica dos ditos "homossexuais" - na hipótese desse trabalho, com vetores axiológicos negativos.

Metodologicamente, tais posicionamentos de refração das categorias ontológicas e de assunção das discussões sobre a própria sexualidade na modalidade de discurso devem, portanto, partir de gramáticas bastante específicas, que garantem a normatização das práticas e as categorizam. Usar o corpo e ter experiências de prazer e de desejo não são, então, realidades não discursivas. Se, foucauldianamente, então, usar os prazeres no dispositivo resulta em uma pertença e um entendimento da prática social, esse pressuposto pode ser aproximado de Wittgenstein, para quem falar uma palavra é já falar uma linguagem. Trata-se de circunscrição a regras que extrapolam o limite das linguagens formais e pertencem a ordem do poder e de suas variáveis.

Essa refração de ordem discursiva exige que se dissolvam, inicialmente, as divisões entre biologismo e culturalismo e, a partir daí, que se postule uma constitutividade entre o aparecimento das categorias de masculino e feminino. Ao invés de se imaginar o "sexo", portanto, é preciso seguir Laqueur (2001, p. 27) [1992] "O sexo, como o ser humano, é contextual." Para Laqueur (2001) - que segue os ensinamentos foucauldianos - não há um impensado natural masculino e feminino sobre o qual os saberes se debruçam. Pelo contrário, a diferença entre os sexos é constituída por esses saberes. Não se trata de uma negação dos corpos, mas de entender que suas diferenças são tomadas como "realidades" de forma distinta e segundo estratégias de poder-saber restritas e nunca gerais.

A tese fundamental de Laqueur (2001) é a de que a ideia moderna de um dimorfismo sexual e de características incomensuráveis entre dois sexos - masculino e feminino - são uma invenção recente. A inversão é mesmo contra-construtivista: enquanto os construtivistas, até a década de noventa e em geral, postulavam uma identidade biológica sexual e um epifenômeno social, o gênero, Laqueur infere que tanto sexo quanto gênero são construtos e portanto variáveis e táticos.

É justamente dessas estratégias e táticas que cabe se falar. Assim é que, de acordo com Berlinck (1998), a constituição do discurso sobre os gêneros pode ser lida conforme uma política dos corpos iniciada na Atenas de Péricles. Ainda que não se preocupe com a distinção de masculino e feminino, Berlinck descreve o modo pelo qual uma axiologia das práticas corporais se ligava a uma hierarquia dos discursos, ambas regidas pelo critério da posição.

Primeiramente, haveria o discurso da masculinidade, do cidadão, dos modos da ágora. Da ordem do *orthos*, os comportamentos dos cidadãos deveriam passar pela postura corporal, pela educação da voz e, finalmente, pela arte da argumentação. Esses três modos do *orthos* teriam como produto a entradas na ordem da razão discursiva.

Os dois outros modelos de discurso seriam o do historiador e o do teatro. O primeiro deles se caracterizava por uma posição "não irrepreensível", cuja função era a de registrar o que se passava na ágora, de modo a produzir um discurso sobre o "nós". O segundo discurso era o do teatro. Sua característica fundamental não era a de convencer sobre a verdade, como o discurso do cidadão, mas a de produzir experiência via mito.

O que Berlinck (1998) faz notar é que a posição corporal do discurso do teatro solicitava uma oposição ao *orthos*. Tratava-se de *pathos*: sofrimento, paixão, desmesura e passividade. O autor descreve então uma série que vai até Descartes e inaugura uma desqualificação daquilo que padece, que não nasce no corpo mas apenas passa por ele e o habita. A separação entre a atividade e a passividade, *orthos* e *pathos*, estaria, então, numa relação hierárquica nos moldes ocupados pela loucura, o outro constitutivo e rejeitado do discurso.

Para esta tese, a oposição entre *orthos* e *pathos* precisa ser lida a partir da constituição do dispositivo sexual no Ocidente, mais



especificamente na observação da incomensurabilidade sexual e na produção da anormalidade. Dito de outro modo, é mister que se relacione o "aparecimento" do homossexual no interior de uma economia de valorização do masculino em detrimento do feminino e na radicalização do negativo feminino corporificado na produção do sujeito homossexual: passivo, desmesurado, inconstante e tangenciando a anormalidade.

Nesta tese, a *passividade* será entendida como uma produção discursiva, ou como uma categoria não-ontológica: ela existe enquanto responde a urgências históricas e percorre uma série de aparições e transformações ao longo dessa história. Isso significa que não se trata de um objeto transcendental cujo destino já estaria traçado desde a Antiguidade, mas de um conceito formado e transformado de acordo com as preocupações dos saberes e dos sujeitos e as operações maquínicas e discursivas dos poderes.

Assim, enquanto na Antiguidade a relação entre o *orthos* e conhecimento - e o bem/belo - produzia um negativo passivo (sexual e cívico), a Cristandade vai elaborar uma crítica especializante, da carne e do ato da sodomia (MOTT, 1988). A *scientia sexualis* do século XIX (FOUCAULT, 2009a) [1976] produzirá uma "implantação perversa" que, por sua vez, dotará a passividade de um sujeito, de uma interioridade: *passivo*, então, dirá respeito a um modo de ser, que conjuga tanto uma não-atividade feminina quanto um desejo sexual centrado no prazer anal e na submissão.

O século XX retomará o discurso sobre a passividade seguindo vetores distintos: como em Misse (1979), haverá a objetificação do "feminil" e das práticas sexuais desviantes (anais e/ou submissas) numa formação próxima da perversidade. Numa outra estratégia, a interiorização da passividade será alvo do progressismo psicanalítico, ainda que este mantenha (ver capítulo quatro), segundo Costa (1995), a dicotomia entre atividade e passividade como mote da constituição dos sujeitos. Finalmente, os discursos de liberalização social e política pautam-se, nos finais do século XX, por um suposto ultrapassamento da distinção entre atividade e passividade, no que são "traídos" pela polivalência dos discursos.

A polivalência da categoria discursiva (não-ontológica) da passividade e do passivo, então, subsume uma série de conceitos,

objetos e sujeitos, sendo necessária a assunção dessa imanência e das táticas de transformação dos discursos. No entanto, para fins metodológicos, podemos definir algumas séries de enunciados fundamentais na contemporaneidade: *o discurso da efeminização*, regido tanto por um *ethos* de inversão sexual quanto por uma *hexis* corporal específica; *o discurso da circunscrição das práticas sexuais* à submissão ou ao prazer anal. Tangencia estas séries uma hierarquização baseada na presença ou ausência de capital econômico e social: a igualdade e a diversidade são características do "mundo gay dos ricos", não exclusiva mas distintiva; a efeminização e a passividade sexual são premissas de construção do "mundo gay dos pobres", mais restrito e arcaizante.

Note-se, finalmente, que a produção da passividade e do sujeito passivo não permitem a assunção de um viés referencialista. As práticas homoeróticas e homoafetivas devem, pois, serem tomadas como discurso no dispositivo, perscrutando a formação de uma identificação entre práticas eróticas, normatização heterossexualizante e produção de anormalidade a partir de uma série discursiva determinada pela passividade negativa. São justamente as implicações e regramentos que o dispositivo sexual oferece/constitui, não obstante o desejo de resistência e de transformação radical, um objeto que ainda precisa ter seu arquivo rastreado.

É dessa perspectiva que o próximo capítulo requer que se ponha em suspenso algumas das perspectivas de subversão a "revolução". No caso deste texto, o objetivo - como se verá - é o de descrever o arquivo na normalização e suas estratégias em detrimento das supostas transformações. Como já se afirmou, a hipótese é a da plasticidade do dispositivo e do poder, o que interdita um discurso plenamente revolucionário ou fora-da-norma.

### 3 SOBRE ALTERIDADES METAFÍSICAS

Zygmunt Bauman escreveu em *Comunidade* que há uma espécie de *myse en abyme* do multiculturalismo: ao mesmo tempo em que esse oferece a promessa de uma valorização publicitária da diversidade e da alteridade, inaugura uma debilidade política de todos os grupos e sujeitos marcados pela diferença. Para Bauman (2003), o contemporâneo se caracteriza pelo simulacro do comunitarismo, produto de um culturalismo conservador e avesso à igualdade.

Ao descrever o processo de esvaziamento da política da alteridade, Bauman (2003) recorre a Rorty e aos debates da sexualidade e seus usos, fazendo notar que a "esquerda cultural", não obstante sua preocupação com a perseguição de algumas das práticas de prazer ocidentais, acabou por retirar da agenda pública o principal fonte da desigualdade, qual seja, a privação material. O resultado seria uma absolutização das diferenças e da diversidade, num uníssono cuja característica seria a impossibilidade de subversão.

É dessa perspectiva de uma subversão inversamente proporcional ao poderio da diferença que se pretende ler o vértice entre as teorias das práticas sexuais e genéricas e a contribuição da arqueogenealogia foucauldiana. Para tanto, inicialmente aponta-se uma leitura metafísica em Foucault<sup>34</sup> - notadamente em seus últimos escritos - que foi amplamente utilizada pelos discursos da alteridade sexual na constituição de um modelo de subversão.

Em 1982, Michel Foucault concedeu uma entrevista que, mais tarde, seria publicada na *The Advocate* (1984)<sup>35</sup>. É nessa entrevista que

---

<sup>34</sup> É mister ressaltar que a pretensão não é a de circunscrever o empreendimento da arqueogenealogia à metafísica, mas recortar elementos cuja utilização tem se aproximado de uma idealização das capacidades subversivas das identidades microfísicas, da diferença e do corpo.

<sup>35</sup> A tradução utilizada nessa tese está em: FOUCAULT, M. *Sexo, poder e a política da identidade*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. 2011. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sexo.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2011. A numeração é irregular.

o francês comete uma de suas afirmações mais comentadas e reformuladas. Transcrevo um dos instigantes trechos:

*- É, no fundo, a conclusão a qual você chega quando diz que devemos tentar tornar-nos gays e não nos contentar em reafirmar nossa identidades de gays.*

***-Sim, é isso. Nós não devemos descobrir que somos homossexuais.***

*- Nem descobrir o que isto queira dizer?*

***- Exatamente, nós devemos, antes, criar um modo de vida gay. Um tornar-se gay.***

*- É algo sem limite?*

***- Sim, certamente. [...]***

Em 1980, Foucault (2010a, p. 85) escreve o prefácio da biografia de um suicida do século XIX, o hermafrodita Herculine Babin. Para o francês, as páginas confessionais de Alexina trariam à tona, inicialmente, nosso desejo de apartar verdade sexual e erro:

[...] continuamos a pensar que algumas delas [práticas] insultam "a verdade": um homem "passivo", uma mulher viril, pessoas do mesmo sexo que se amam. Talvez haja a disposição de admitir que isso não é um grave atentado à ordem estabelecida, porém estamos sempre prontos a acreditar que há nelas algo como um "erro".

Além disso, Babin ofereceria, na nostalgia de seu corpo-limite perdido, a promessa de um intocado pela identidade:

O que ela evoca do seu passado são os lombos felizes de uma não-identidade, que **paradoxalmente** protegia a vida nessas sociedades fechadas, estreitas e calorosas, nas quais se tem uma estranha felicidade, ao mesmo tempo obrigatória e proibida, de conhecer apenas um único sexo. (FOUCAULT, 2010a, p.88)

Descrevo esse modelo de tratamento da alteridade como uma metafísica: do mesmo modo que se acreditava numa pureza lançada às trevas pela mediação da linguagem, o que se pode ler nos trechos acima é uma tentativa de luta pela assunção de esferas recônditas das práticas de subjetivação e, no limite, por categorias ontológicas puras, intactas e não contaminadas<sup>36</sup>. Se "ser gay" era da ordem do ilimitado e haveria um lugar-outra sem identidades e fixidez normativa, tal poderia se assemelhar às teses foucauldianas estabelecidas - aquém de seu desejo de imanência - desde a *História da Loucura*.

Além disso, esse motivo metafísico foucauldiano (e contra-foucauldiano, paradoxalmente) deve ser lido a partir de suas implicações com as teorias feministas e de gênero contemporâneas. Explico-me: uma irrupção de práticas transgressoras e "fora-da-norma" têm sido aventadas como saídas para relações estratificadas de poder. Assim, se tomarmos o dispositivo, tal qual descrito na *Vontade de saber*, haveria não uma plasticidade do dispositivo mas uma radical plasticidade subversiva da resistência. Leiamos, a título de ilustração primeira, o que Butler (2003, p. 179), num dos textos mais comentados pelas orientações subversivas, considera que

[...] o poder não pode ser retirado nem recusado, mas somente deslocado. De fato, em minha opinião, o foco normativo sobre as práticas lésbicas e gays deve recair sobre o deslocamento parodístico e subversivo do poder, ao invés da fantasia impossível de sua completa transcendência.

Poucas páginas a seguir, ela completa seus desígnios com palavras como "ressignificação" e "transvaloração"<sup>37</sup>. Atento para as

---

<sup>36</sup> Butler (2003, p. 155) contesta a mesma "inocência bucólica". No entanto, como tentarei mostrar a seguir, permanece asseverando uma subversão e um deslocamento libertários do dispositivo.

<sup>37</sup> Discursivas, as teorias descritas e inscritas em Butler pensam a linguagem na ordem da ubiquidade performativa. Nesse caso, uma transformação nas práticas de sentido linguageiras exige uma modificação na ordem do saber/poder. Uma das formas de discursivização e transvaloração é a própria reescrita dos corpos, rompendo supostamente com o binarismo heteronormativo. Para Butler, isso implicava na performatividade, como se verá adiante. Por outro lado, é importante apontar que o corpo politizado é uma das estratégias de crítica à própria Butler. Nos experimentos de Beatriz Preciado, que partem de uma crítica à Butler por seu "hegelianismo", a assunção de uma estética da existência é da ordem da subversão, mas entende o corpo como uma "prótese biotecnopolítica" e não apenas como mimese (CARRILO, 2007).

categorias de "deslocamento" e de "paródia", para, nesse capítulo, descrever a metafísica que essas observações traem e para postular, como já mencionado, um imperativo elástico no dispositivo. Dito de outra maneira, trata-se de contestar o poder das resistências, por metafísicas, e acrescentar um deslocamento positivo e produtor de ação do poder.

. Divido a problematização em duas partes: na primeira, retomo a elaboração de um motivo metafísico a ser lido na arqueogenealogia foucauldiana; na segunda, descrevo o aporte desse tipo de metafísica nas discussões sobre sexualidade da contemporaneidade, notadamente no que se estabeleceu como teoria *queer*.

### 3.1 Da subversão foucauldiana<sup>38</sup>

O primeiro movimento estratégico da arqueologia foucauldiana, como se sabe, deu-se *Historia da loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 1978) [1961]. Contra a história teleológica dos objetos psiquiátricos, o exercício foucauldiano consistia em repensar os motivos que levaram o ocidente a obliterar a loucura e entende-la como o antípoda da racionalidade e do projeto. Nesse caso, portanto, ao invés de postular uma trajetória de englobamento, tratava-se de dar a voz ao que foi silenciado e, por conseguinte, realizar “a arqueologia de um silêncio” (FOUCAULT, 1978) [1961].

A posição foucauldiana é, como se sabe, amplamente discutida: tomada por Habermas (1998) como “motivo romântico”, por Rajchman (1987) como resquício da autotelia modernista a ser abandonada posteriormente na genealogia e por Machado (2005) como elemento trágico nietzscheano da primeira hora a ser substituído também pelo elemento filológico-genealógico na viragem iniciada em *A arqueologia do saber*. Nos três casos, o livro de Foucault não apenas aproxima a experiência da desrazão à capacidade de transgressão da escritura/estética modernista como subsume a permanência desse regime privilegiado do dizer nos textos foucauldianos até 1969 – incluindo

---

<sup>38</sup> Parte dessa seção já foi publicada, com pequenas alterações, na forma de artigo. Ver BUTTURI JUNIOR (2010).

entre estes *As palavras e as coisas*, apesar de suas posições controvertidas.

Algo, pois, *estava inscrito como a metafísica* necessária na ordem do vir à tona do que fora silenciado. À força imanentista que o arquivista conferia ao seu projeto (calcado na monumentalização discursiva desde então e nas relações institucionais e normativas desta constitutivas) escapava a postulação de uma categoria a priori fora da normalidade e do discurso da razão, ou, nas palavras de Derrida<sup>39</sup>:

Al escribir una historia de la locura, Foucault há querido – y em eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro – escribir una historia de la locura **misma. Ella misma**. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra, Foucault há querido que la locura fuese el tema, el “**sujeto**” de su libro; el sujeto em todos los sentido de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro; el sujeto em todos los sentidos de la palabra [...]. Escribir la historia de la locura misma, es decir, a partir de su próprio instante, de su propia instancia, y no em el lenguaje de la razón [...] (DERRIDA, 2008, p.3) [1963]

Assim é que, embora Foucault pretendesse interditar a história factual da loucura como entidade e objetividade a ser capturada socio-historicamente, permanecia para insistindo num lugar selvagem e não-capturado das experiências fundamentais do Ser<sup>40</sup>. Mais ainda: ao propor uma arqueologia da cisão entre a razão e a loucura, o que Foucault pressupunha, para Derrida, era a permanência de um regime de objetividade, a crença metafísica de que, por um lado, há um momento

---

<sup>39</sup> DERRIDA, J. **Cogito e historia de la locura**. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/foucault.htm>. Acesso em: 19 jun. 2008.

<sup>40</sup> O fundamental do texto derridiano, porém, não reside neste ponto, mas no suposto “erro” cometido por Foucault ao atestar nas *Meditações Cartesianas* a expulsão da loucura como o outro da razão ocidental a provocar com isso uma nova configuração do saber relativa à insanidade. Para Derrida, não apenas a loucura cartesiana seria uma espécie de subclasse dos perigos da sensibilidade quanto permaneceria como um irresolúvel mistério já em Descartes, apontando para a constituição sempre-já da razão a partir dos critérios da alteridade – nesse último caso, via desmesura do *Gênio Maligno* da *Primeira Meditação*.

inaugural de razão ocidental a ser capturado e, mais profundamente, que a loucura silenciada e expulsa da objetividade poderia ainda surgir, virtuosa e intocada, via escritura – ou via contra-ciências humanas, como gostaria *As palavras e as coisas*.

O problema exposto por Derrida (2008) [1963] consistia em interceptar o que aparecia como uma luta a ser vencida pela loucura selvagem, mas no interior de um discurso único: o da mesmidade ocidental. Em termos gerais, o questionamento derridiano era da interdição de um dizer primitivo da loucura que, implacavelmente, só existe como condição sempre-já da sintaxe ocidental. Se há uma cisão, essa só pode ser vislumbrada na forma do próprio dar-se do pensamento ocidental ou: no impossível mas determinante que constitui o que existe, na pura diferença. No termos de Derrida (2008, p.24), essa constituição estava inscrita já em Descartes, segundo a *desordem fundante* do *Gênio Maligno* que habita a *ratio* incondicionalmente e, deste modo, ultrapassa o limite factual e entificador da loucura foucauldiana:

Este querer-dizer-la-hipérbole-demoníaca no es um querer entre otros; no es um querer que se completaria ocasional y eventualmente mediante el decir, como mediante el objeto, el complemento objetivo de uma subjetividad voluntaria. Este querer decir, que no es tampoco el antagonista del silencio sino realmente su condición, es la originaria profundidad de todo querer em general. [...] Guarda em él la huella de uma violência. Se escribe más que se dice, se economiza. La economía de esta escritura es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida; la diferencia del exceso absoluto.

Se seguirmos Derrida, o que se conserva de metafísico numa loucura selvagem em confronto com uma razão normalizadora e, ainda, uma loucura que é capaz de desvirtuar o discurso racional e a este se contrapor na forma de um tensão deslegitimadora, *é seu caráter negativo* (de uma perspectiva heideggeriana): um recorte na história do Ser, uma tentativa de capturar aquilo que é absolutamente não objetivável e garantir-lhe uma intelecção total.

Foucault, porém, ainda é cúmplice de um malogro e de uma metafísica negativa, sob a égide do *dizer* das operações discursivas



estruturalistas. As transformações ulteriores rumo à genealogia poderão ser inferidas de dois modos: um imanentismo baseado na adoção das categorias discursivas coexistentes e multiplicadoras das relações, como postuladas desde a *Arqueologia do saber* (1969); um vislumbre de metafísica, ainda que contra-foucauldianamente constituída..

Se assumirmos, pois, a hipótese de uma metafísica, é mister que leiamos Deleuze (1988), para quem há uma oposição não resolvida entre a raridade e a repetibilidade na forma da *transversalidade* do enunciado foucauldiano, que é sempre correlativo (*domínio associado*) a um espaço de outros enunciados que não são nem sistemas fechados nem completamente assistemáticos, de forma que um enunciado é sempre constituidor-constituído pela multiplicidade que o cerca e o possibilita.

O mesmo Deleuze (1988) aponta na genealogia um direcionamento àquilo que não se estrutura na forma do enunciado e que tomará em Foucault espaço cada vez mais decisivo: há uma *dobra* que impedirá de maneira cada vez mais permanente a determinação arquivística e apontará o não-estratificado. Enquanto a *Arqueologia* sustentava o arquivo e o monumento na *exterioridade* constitutiva entre o visível e o enunciável mas estratificava o enunciado em suas relações materializáveis, a guinada rumo ao diagramático *operaria não com o exterior*, mas com o próprio *lado de fora* do pensamento enquanto *força e circulação*:

Junto ao *lado de fora* que absolutiza a *hiância* do enunciado, Deleuze (1988) reporta-se ao que chama de *lado de dentro* e que remete à subjetivação final e a sua proliferação ao menos pressentida desde a publicação de *O uso dos prazeres*. Assim, quando o então genealogista se depara com os exercícios de si mesmo da modalidade grega da *enkrateia*, a flexão operada sobre si demanda ainda uma contraparte em relação ao que se estruturava de antemão como a condição do *self*. Indo adiante: nos exercícios da *enkrateia* nem tudo se dobrava ao diagrama: primeiro, porque o diagrama só surgia na condição do lado de fora; segundo, porque no interior do diagrama e da subjetivação grega, algo escapava ao que nos acostumamos pensar como uma determinação; terceiro, porque o que residia na resistência ao poder de forma inominada agora pertencia a uma indeterminação fundante, da ordem de um dobrar-se sobre si que revelava algo do lance de dados de alguma dimensão subjetiva.

Nesse ponto, Deleuze (1988, p.115) reconhece uma dívida: “Há uma redescoberta final de Heidegger em Foucault”. Não obstante, somente se aceita Heidegger sob a condição de, derridianamente, expulsar o *Dasein* do domínio ontológico e perscrutá-lo nas modalidades do Ser-poder e Ser-saber, ou seja, mediante os critérios radicalmente ônticos da existência e da mundaneidade. A questão premente aqui é: Heidegger não venceu a intencionalidade fenomenológica de forma devida e “dobrou rápido demais” (DELEUZE, 1988, p.121) o ente no Ser, enquanto este deveria permanecer uma relação disseminante entre as múltiplas dobras. E ainda: as dobras são sempre da ordem beligerante, tática e estratégica. As dobras foucauldianas vieram de Nietzsche.

Inverto as glosas: Foucault sobre Deleuze, 1970, *Theatrum Philosophicum*. O arqueogenealogista acerca de *Lógica do sentido*, que acabava de ser editado na França:

Lógica do sentido deve sobretudo ser lido como o mais audacioso, o mais insolente dos tratados de metafísica – com a simples condição de que, em vez de denunciar uma vez mais a metafísica como esquecimento do ser, lhe dá dessa vez a tarefa de falar do extra-ser. Física: discurso da estrutura ideal dos corpos, das misturas, das reações, dos mecanismos do interior e do exterior; metafísica: discurso da materialidade dos incorpóreos – dos fantasmas, dos ídolos e dos simulacros. (FOUCAULT, 2005a, p. 234) [1970]

Supostamente anti-heideggeriano, o que este Foucault rejeita é a noção mesma de algo que escape à vida tornada fábula nietzscheana: acreditar que há por um lado o original e do outro sua falsificação é a metafísica no que esta tem de mais original. Diríamos: somente um pensamento que crê no decalque do recôndito e na sua falsificação, na sua queda, pode sustentar uma metafísica. O que Deleuze ofereceria como contrapartida seriam os fantasmas, já liberados de antemão do verdadeiro e do falso, jamais estruturados e totalmente do fora: “‘extra-seres’” (FOUCAULT, 2005a, p.234) [1970].

Aqui, então, um completo rompimento com o romantismo dos seres anterior, rebento persistente da *História da Loucura*. Todavia, fantasmaticamente, algo da ordem do Ser dá-se na pura forma do

acontecimento: “Pensar o puro acontecimento é dar-lhe de saída sua metafísica” (FOUCAULT, 2005a, p.236) [1970]. Novamente, é a uma ameaça de heideggerianismo que Foucault rechaça: a metafísica do acontecimento, muito similar ao que acontecia com o *Gênio* lido por Derrida, existe somente produzida nos corpos. Certamente, corpos de uma física específica – aquela que não pode distinguir ao certo os movimentos infinitos e as micro-revoluções do corpo-energia. Para uma física da distinção impossível, uma metafísica imanentista das múltiplas relações que se corporificam e, amiúde, se destituem incorporeamente numa realidade fantasmal.

O que permanece irresistivelmente problemático nessa viragem pós-metafísica é a permanência do não objetivável como condição necessária – algo muito próximo, afinal, da ontologia clássica. Mais: é uma leitura heideggeriana circunscrita ao debate pós-modernizante francês, na potência que Nietzsche lhe garantia. Entretanto, postular um imanentismo corpóreo-fantasmático é apostar num jamais tematizável, é abandonar o arquivo estratificador e buscar o proliferante.

Se, então, voltarmos-nos para aquilo que Stein (2000) concluía como uma leitura errônea de Heidegger pela via da diferença, é mister não apenas acalantarmos o mesmo erro incidindo sobre o pretensa superação foucauldiana como, de modo mais profundo, indicarmos no mesmo Foucault o caminho do encontro derradeiro com Heidegger e a positividade metafísica: a dobra da subjetivação e a hipótese *parresiástica*<sup>41</sup> dos últimos escritos e o ressurgimento do *Dasein* como produto de algo que, proliferante, recorre a uma idealidade da abertura do si em relação ao que há.

Recorro ao Heidegger (1997, p. 38) [1927] de *Ser e tempo* para deslindar a viragem metafísica de Foucault:

A pre-sença<sup>42</sup> não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em *jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição do ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é,

<sup>41</sup> Para uma discussão da parrêsia, ver Foucault (2008).

<sup>42</sup> Nesta tradução, *Dasein* figura como pre-sença.

sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. [...] *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença*. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica.

Como condição e possibilidade do Dasein em relação ao que existe, a *parrêsia* e as "estéticas de existência" da *enkrateia* têm o privilégio de, ainda que no plano ôntico de sua existência, convocar a si mesmo a uma abertura e uma reconfiguração: daquilo que se diz como a verdade e do que se é quando reproduz ou transforma o dito; do sujeito que se dobra e desloca o diagrama que o constitui.

Se, portanto, o que Heidegger pensara como o "primado ôntico da questão do ser" (HEIDEGGER, 1997, p.38) [1927] foi amplamente negado em Foucault pela metafísica resistente de um ser, tal se deveria à leitura que rivalizava metafísica e diferença. Ao estabelecer, porém, uma última viragem relativa à subjetivação, o que o arqueogenealogista fez notar foi um retorno à *metafísica via dobra de dentro*: incontornável, idealista e romanticamente crítica.

### 3.2 Da subversão *queer*

Retomo Foucault. Gostaria de aproximar a versão da subjetividade como dobra e como impensado das subversões de um desejo selvagem e de uma ausência de diferença, um puro acontecimento, na discursividade *queer/* feminista. Neste caso, a epígrafe dessa seção seriam os textos supracitados: o primeiro, com o vislumbre de um modo de ser *gay* novo e libertário; o segundo, a aspiração de um "extra-ser", um limite, com Herculine Babin.

Recorro a Agamben (2007), cujos livros trazem os espectros de Foucault. Ao discutir a *paródia*, o italiano dobra-se sobre a literatura de Elsa Morante e, então, inaugura o mundo do paródico "não sério", nas circunscrições da representação literária. Paródico está na literatura, nesse campo e nesse escopo de jogos de linguagem. É daí que se revela em sua "vocalização metafísica" (AGAMBEN, 2007, p. 46). Se, então, para os modernos é proibida uma metafísica - e aqui diríamos que também aos avatares do "pós" - , a paródia literária é um riso diante da nomeação impossível, de uma falta constitutiva.

Vou adiante, ainda com Agamben (2007, p.65). O filósofo foucauldiano elabora uma descrição da "profanação", segundo os juristas romanos: "E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens". A *profanação*, como se vê, é coisa dos nomes comuns e da linguagem ordinária, mas também dos usos sérios.

Para Agamben (2007), são os jogos que permitem uma delicada economia entre o sagrado e o profano: libertam as coisas de seus usos sagrados, mas conservam uma não-utilidade radical - e portanto sagrada - entre o puro e o profanado. Daí uma insistência em aproximar jogo e divindade. No caso do italiano, a tarefa política é justamente salvaguardar a dimensão profanadora dos jogos: neutraliza-se o sagrado, desativando seu além-poder e trazendo-o à regulação humana e imanente.

A questão é que se viveria entre dispositivos e num vácuo de profanações: um mundo capitalista, transparente e pornográfico e grau zero de diferença. Diante disso o profanar como tarefa exige, então, que se assuma o dispositivo com duplo entre subjetivação e captura. É preciso tirar do dispositivo a possibilidade sagrada que normatiza os sujeitos como captura e, politicamente, fazê-lo ruir em imanência: "A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem" (AGAMBEN, 2007, p. 79).

Os motivos "românticos" de Foucault, seguindo a trilha de Agamben, seriam o da paródia - é sabido, com Machado (2005), dos elogios à não-obra - e o da profanação daquilo que, como construto de sagrado (os dispositivos e diagramas) estão, por contingentes, fadados aos deslocamentos. As subjetivações seriam a matéria-prima dessa micropolítica e o corpo a estratégia diferencial, via estetização da existência e resistência.

Leiamos ainda Foucault, *malgré lui*. Em *A hermenêutica do sujeito*, publicação de seus cursos de 1981 e 1982 no *Collège de France*, ele reivindica uma ética fundada nas relações do sujeito consigo mesmo: " [...] a relação consigo não pára de renascer, em outros lugares e em outras formas" (DELEUZE, 1988, p.111). Em seus cursos, Foucault empreende inicialmente uma descrição cesuralista entre a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, e o *gnôthi seautón*, o "conhece-te a ti mesmo"

. Os conceitos seriam fundantes da filosofia ocidental, mas a inversão foucauldiana elege a *epiméleia heautoû* como quadro mais geral do debate sobre a verdade e o sujeito, de que *gnôthi seautón* seria uma modalidade.

Assim é que, em Platão, na *Apologia* e no *Alcebiades* (FOUCAULT, 2006), permanecendo e se transformando do epicurismo até a pastoral cristã, na forma da vida ascética. Nos deslocamentos,, passa-se de uma ética de separação da elite - só cidadãos cuidavam de si - para uma universalidade das práticas, de vocação metafísica e médica - cuidar de si é examinar seu corpo e sua alma, disciplinar-se. O francês descreve três de suas formas básicas de aparecimento:

[...] A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo.

[...] O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...]

Em terceiro lugar, a noção de *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada pra si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si pra consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. [...] (FOUCAULT, 2006, p.14-15)

Segundo Foucault, teria havido “momento cartesiano”, que separou responsável o pensamento entre a *espiritualidade* – que questiona os limites do conhecimento sob a égide da problematização da subjetividade – e o *conhecimento*, típico do mundo moderno, cuja formalização e a exterioridade não concernem “[...] à estrutura do sujeito como tal” (FOUCAULT, 2006, p. 23). Seria somente com Kant que os limites do cognoscível estaria implicado, novamente, com a estrutura transcendental do sujeito.

A remissão ao sujeito kantiana já foi observada na arqueogenealogia: Foucault revelar-se-ia um Kant sem transcendental. Todavia, as práticas de si relacionadas à ética, a estética da existência conformada à possibilidade de crítica e resistência, são alguns *tropos* que se mantiveram profícuos nas "novas formas de politização", ligada aos "localismos", à "alteridade" e ao "pós-colonial" (NICHOLSON, 2000; RUBIN, 2000; SCOTT, 1996; BUTLER, 2003; HARAWAY,

1995; O'ROURKE, 2006 ). No caso dos esforços da "luta" pelos direitos "sexuais" contra os imperativos "corpóreos", o esforço era, depois do ocaso das metanarrativas marxianas e freudianas, forjar uma resposta política não-universalizante (e) mas (não) menos revolucionária.<sup>43</sup>

Haveria, então, uma influência dos últimos textos foucauldianos, sobretudo de entrevistas e palestras proferidas na fase dita *Ética*. Assim, se ao francês uma problematização dos sujeito autoconstituído no interior do saber/poder poderia ser notada na Antiguidade via práticas de si, a "promessa" de uma "estética" de si subversiva na contemporaneidade era vista como uma possibilidade de resistência própria à dinâmica do poder. No caso do "movimento homossexual", a posição era assim descrita:

Veja que se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder. A resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder. Eu penso que o termo "resistência" é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica.<sup>44</sup>

Se a instauração do poder constitui-se da criação da ilegalidade e da delinquência (FOUCAULT, 1993d), tais zonas de "anormalia" traçam séries de resistência imediata e constante, descrevem uma economia bastante elaborada e sempre capaz de deflagrar novas relações e outras configurações. Foucault alegava, nessa senda, que o SM e o movimento lésbico adotavam posições estratégicas de modificação quando, a partir de um marco de ordenação libidinal do desejo e da distinção dos gêneros, ousavam movimentos de resistência, o que ele chamava de "[...] processo de invenção".

---

<sup>43</sup> A categoria "revolução" certamente é colocada entre parênteses pela teoria localista, o que, porém, não impede que ela seja uma espécie de *leitmotiv* para as subversões específicas: motivos teleológicos a inferir e metafísica da diferença serão esboçados aqui como um horizonte possível de leitura do feminismo e do *queer*.

<sup>44</sup> Essa declaração é também da entrevista à *The Advocate*.

A força dessa teorização seria uma opção diante dos discursos de liberação pautados no freudismo e no marxismo dos meados do século XX. Talvez o mais importante dos discursos dessa nova política, o feminismo iniciado nos Estados Unidos, na década de sessenta<sup>45</sup>, tornou-se um estandarte de todos os demais movimentos de liberação e influenciou diretamente as discussões sobre a sexualidade. Traçando um panorama do que chama "transformações da identidade", Giddens (1993)<sup>46</sup> descreve um itinerário de "dessublimação do desejo", via Reich e Marcuse que, enfraquecido, seria responsável pela emergência de um pluralismo das práticas, criticamente reflexivo e modernamente emancipador. Giddens (1993) assume a diversidade como novo princípio de ética e, marcuseanamente, dá a essa diversidade o *status* de politização ótima e paradigmática.

O texto é sintomático, já que transcende os limites do local para lançar a aventura feminista/*queer* no terreno do modelar para os movimentos sociais emancipatórios. A emergência dessa problematização se deu na década de sessenta com a contestação de que a distinção masculino e feminino não era um "fato" biológico, mas que as identidades tinha uma base material e social, à Marx (NICHOLSON, 2000). Fundamentalmente, é da distinção entre uma taxionomia biológica e outra social que fundamentará o debate do feminismo: primeiramente, gênero aparecerá como epifenômeno do sexo biológico, o que Nicholson (2000) considera como o "fundacionalismo biológico" de que se vale, por exemplo, o texto clássico de Gayle Rubin, *O tráfico de mulheres*, de 1975. É na própria Rubin (2000, p. 42) [1984] que se vê um deslocamento do fundacionalismo:

---

<sup>45</sup> Não obstante, a crítica feminista tem um marco moderno em Simone de Beauvoir (1989) [1949], para quem "ser mulher" é uma categoria socialmente construída, uma entidade mundana. É importante lembrar que Merleau-Ponty, nessa esteira fenomenológica, foi uma espécie de pioneiro no tratamento da "corporeidade" como condição do ser no mundo e da facticidade, o que mais tarde seria objeto até mesmo de Foucault, nos termos do biopoder e do dispositivos e contra a própria fenomenologia.

<sup>46</sup> Giddens (1993), é bom que se diga, contrapõe-se veementemente a Foucault, afirmando inclusive que o biopoder não existe e que transformações sociais mais amplas são responsáveis pelos deslocamentos da intimidade. Além disso, reconhece no amor romântico um tema transformador das relações e uma lacuna não explorada no pensamento foucauldiano. No entanto, seus esforços de unir amor e subversão não são nem explicativos e nem garantem que seja possível o ultrapassamento da teoria dos dispositivos. Nesse texto, então, ele aparece como parte de uma discursividade não como perspectiva teórica a se adotar.



Em contraste à minha perspectiva em "O Tráfico de Mulheres", estou agora argumentando que é essencial separar analiticamente o gênero da sexualidade para refletir com mais precisão a separação social existente. Isso vai contra o alicerce de muitos pensamentos feministas contemporâneos, que tratam a sexualidade como uma derivação do gênero

Adiante, Rubin conclui que o marxismo é uma das ferramentas teóricas, mas que não é capaz de deslindar todas as relações que a sexualidade detém. Finalmente, afirma que "Como o gênero, a sexualidade é política" (RUBIN, 2000, p. 44) [1984]. É essa deslegitimação do biológico como matriz do sentido que Nicholson (2000) considera como o deslocamento do feminismo. Partindo de Foucault e de Laqueur para redefinir a sexualidade discursivamente, a autora norte-americana ainda se vale de Wittgenstein para asseverar a pertença a bissexualidade ao jogo de poder Ocidental. Assim, ela toma em consideração que há sentidos para a categoria "mulher", mas estes não são fixos nem biológicos, mas respondem por demandas bissexuadas das sociedades modernas e ocidentais.

A discursividade construtivista defendida por Nicholson (2000) e Rubin (2000) é compartilhada por muito do que se escreve nas "segunda fase" do feminismo. Dessa perspectiva, Scott (1996) aponta uma legitimidade dos estudos de gênero que emerge na década de oitenta e um ultrapassamento das discussões sobre o gênero, do feminismo para qualquer relação que se dê entre corpos socialmente sexuados.

Scott (1996) discorre sobre três tradições generificantes: a feminista e fundacionalista, que busca uma identidade contra o patriarcado; a segunda, marxista e incapaz de oferecer uma saída para o que aduz como acessório; a terceira, basicamente pós-estruturalista, cujo mote é o problema da identidade. É a terceira via a escolhida pela historiadora inglesa, que inverte a ordem marxista e afirma que a divisão dos gêneros é uma forma primária de distribuição do poder no Ocidente. A função da teoria de gêneros é, pois, repensar as demais categorias do social:

Además, esta nueva historia dejará abiertas posibilidades para pensar en las estrategia políticas feministas actuales y el (utópico) futuro, porque sugiere que el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no sólo el sexo, sino también la clase y la raza. (SCOTT, 1996. p.302)

O feminismo generificante como paradigma da subversão pós-estruturalista também tem ecos em Haraway (1995, p. 21), para quem a contemporaneidade traria às discussões uma dissolução da objetividade científica e o elogio ao local: "A objetividade feminista trata da localização limitada do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto." À genealogia foucauldiana, Haraway (1995, p. 27) aposta da perspectiva dos subjugados e infere na diversidade da alteridade excluída uma contrapartida ao mundo dos "dominados": "Apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são auto-idênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentais, renascidos".

É no interior do messianismo<sup>47</sup> da alteridade radical do feminismo dos finais de oitenta e inícios de noventa que uma problemática especificamente *same sex* vai tangenciar o feminismo. Como se viu, sua possibilidade de existência é a crença que o feminismo e a teoria de gênero guardariam relação constitutiva com a dominação. Além disso, a partir de suas incursões pós-estruturalistas, o feminismo possibilitava um apagamento das categorias ontológicas e uma nova objetividade, subversiva em relação aos saberes dominantes - nesse caso, uma indecisão marxiana prevalece.

Finalmente, a própria diversidade exigida pelo feminismo erigia uma dificuldade identificatória. As cisões entre as feministas lésbicas e heterossexuais, as lésbicas e as lésbicas SM, o movimento *gay* e o movimento feminista, traçavam também uma dissolução da capacidade política "tradicional", apontando sobremaneira para as diferentes identificações implicadas no cadinho da sexualidade (SPARGO, 2006). A derrocada do "assimilacionismo" e do ideal da coletividade, porém, foram a condição de existência do discurso *queer* e do que descrevo

---

<sup>47</sup> O'Rourke (2006), parafraseando Derrida, vai discorrer sobre o messianismo sem Messias do *queer*. Essa ausência do sagrado será discutida a seguir.

como metafísica: a crença nos extra-seres além do dispositivo e de uma paródia como estratégia de deslocamento dos discursos sérios.

Vejam, então, o que se passa na teoria *queer*. Louro (2001) apresenta a política *queer* sob a égide do "pós-identitário" e possibilitada, segundo ela, por "insights" de Foucault e Derrida amalgamados ao ocaso do movimento feminista e *gay* unificados. Contra a heteronormatividade (WARNER, 1993) compulsória, o *queer* estabelecerá um horizonte discursivo de crítica ao binarismo sexista e, à Derrida, uma desconstrução - via suplemento - de qualquer critério ontológico ligado às práticas sexuais e genéricas.

Se, entretanto, os textos fundadores de Warner (1993) [1991] ou o de De Laurentis (1991) <sup>48</sup>reconheciam na teoria uma série de disseminações, tal serviria de instrumentação política e resistência contra a "homogeneização cultural". Discurso do limítrofe, o *queer* seria uma vanguarda de complexização, visto que as combinações identitárias entre raça, classe, prática sexual, gênero, orientação e toda sorte de variável produziram um híbrido e, no limite, não regrado: um mundo do anormal positivado em que Alexina poderia existir, contra a norma.

A tomada de discurso *queer*, então, será uma "privilegiada ferramenta analítica" (O'ROURKE, 2006, p. 132) elaborada a partir do derridiano messianismo sem Messias, promessa de uma atitude imanente de aceitação da radicalidade transformadora do outro: "A promessa messiânica radical da teoria *queer* reside no potencial que ela tem para moldar as realidades materiais de modos inauditos e inesperáveis". Num mundo pós-iluminista, *queer* é tornado Verbo: *queerar* é mesmo fazer as valências se sobreporem e alterar a norma. O'Rourke (2006) assenta *queer* numa metaperformatividade, cujo significado é um aprofundamento da teoria de Austin como condição de toda epistemologia. Ser metaperformativo e *queer* é esperar que os atos da fala constituam o mundo em seu falhamento, naquilo que Austin <sup>49</sup>(1990) [1955] considerava como "fracassos", "infelicidade".

*Queerar*, por conseguinte, é uma tarefa de toda epistemologia "pós". Se, então, observarmos com Sedgwick (1993, p.54) [2007] que os gêneros são performances utilizadas taticamente para separar

---

<sup>48</sup> Conforme Miskolci (2009), foi numa conferência na Califórnia, em 1990, que De Laurentis utilizou *queer* para marcar uma posição pós-estruturalista e não assimilacionista no interior das discussões gays e lésbicas.

<sup>49</sup> Sobre a performatividade, ver a seguir.

funcionalmente categorias estigmatizadas, a discussão dessa construção incongruente parece "[...] o projeto mais promissor".

No caso da sublevação *queer*, no entanto, há um deslocamento relativo à dominação e ao estigma. Assim, Boucier (2001) ataca Bourdieu (2010)<sup>50</sup>. O segundo apresenta o que chama de "sociodicéia masculina", responsável por legitimar "[...] *uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social generalizada*" (BOURDIEU, 2010, p. 33, grifos do autor) [1998]. O francês reconhece uma performatividade mas atrelada a uma "sedimentação profunda e duradoura dos corpos". Daí, faz decorrer uma crítica ao nominalismo que credita aos esforços "pós-modernos"<sup>51</sup>:

[...] os gêneros, longe de serem simples "papeis" com que se poderia jogar à vontade (à maneira das *drag queens*), estão inscritos nos corpos e em todo um universo do qual extraem sua força.. É a ordem dos gêneros que fundamenta a eficácia performática das palavras - e mais especialmente dos insultos - e é também ela que resiste às definições falsamente revolucionárias do voluntarismo subversivo. (BOURDIEU, 2010, p. 122-123).

Por seu turno, Boucier (2001), no momento em que o nomeia de "Dominator", reconhece as falácias de seu argumento na incapacidade de Bourdieu de, foucauldianamente, inteligir que o poder não é mais vertical ou totalizante, mas microfísico e local. Longe de uma dominação e um encantamento, Boucier (2001) se vale de Judith Butler para reconhecer que a política dos corpos é sim transgressora, paródica. O exemplo principal é tirado de Madonna, 1993, no *Girly Show*: tal qual as *drags* de Butler - criticadas, como se viu, por Bourdieu -, a performance masculina/feminina de Madonna garantiria a subversão performativa da identidade:

La drag queen de Butler, les performances de genre de Madonna ne sont que la mostration

<sup>50</sup> Bourdieu (2010) é, efetivamente, mais foucauldiano que suas acólitas feministas e *queer*, assumindo inclusive o dispositivo sexual contra a teleologia psicológica e psicanalítica.

<sup>51</sup> O alvo das críticas é Butler e a teoria *queer*.

hyperbolique du caractère construit de la féminité - et on pourrait en dire autant de masculinité. En définissant l'identité sexuelle et le genre comme performatifs, c'est-à-dire comme résultant d'un effet de répétition des codes de performances de genre, Butler dir clairement que l'hétérosexualité, comme tout genre, est une parodie, c'est-à-dire une imitation sans original du genre masculin ou féminin (BOURCIER, 2001, p. 136)

Há, se tomarmos a definição inicial de paródia, um problema relativo à política subversiva. Se Agamben (2007) postulava sua força literária de inversão, silenciava ao seu poder diante dos enunciados sérios. Se não havia, como afirma Bourdieu (2010) [1998], possibilidade de transgressão, tal interdito se deveria justamente porque as condições de felicidade, em termos austinianos, de toda performance estavam dados pelo dispositivo. Ainda que, como pretende Boucier (2001), haja uma iterabilidade, essa se dá em condições bastante circunscritas: um regime de dizer que precede e difere enunciados sérios e não-sérios; uma subversão e paródias não-sérias que só efetivam subversão como simulacro, pois não são capazes de profanação.<sup>52</sup>

Contemplemos mais de perto, então, o pensamento de Judith Butler, de que se vale Boucier. Butler (2003) [1990] parte de Foucault para afirmar uma função normativa da representação e, a partir daí, pensar que a teoria feminista necessita entender-se como constituída nessa discursividade, reproduzindo-a. O texto de Butler teve notável alcance e é referência para os estudos que propõe inquirir sobre as "ficções" que se formulam acerca da ontologia baseada no sexo ou no gênero. O discurso que Butler formula se pretende estratégico no que chama de "pós-feminismo", em seu vislumbre de crítica radical aos pressupostos metafísicos - biológicos ou sociais - que tangenciam os binarismos masculino e feminino.

Para Butler (2003) [1990] a diversidade de discussão sobre a "construção" do feminino e do masculino se dá justamente pelo tratamento dado ao "corpo": enquanto, por um lado, ele é tratado como meio passivo de apropriação, por outro, ele é também resultado de uma coerção social e de um artificialismo anatômico binarista. O fato é que há diferenças inconciliáveis entre as abordagens - cita-se e discute-se

---

<sup>52</sup> O que diria Agamben sobre a profanação via *mass media* é inescrutável, mas percebe-se em seu texto um escrutínio entre validade profanatória e capitalismo/pornografia e afins.

Lucy Irigaray e Monique Wittig, para contrapô-las - e uma posição descontínua no que tange à subversão: por um lado, uma sexualidade anterior à lei; por outro, a noção de sexualidade e poder constitutivos, vinda de Foucault.

Butler (2003, p. 55) [1990] pretende sair do quiprocó com uma sexualidade subversiva no interior dos dispositivos:

Se a sexualidade é construída culturalmente no interior das relações de poder existente, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja "antes", "fora" ou "além" do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder.

Finalmente, a autora faz apelo às táticas ditas subversivas do *butch*, do *femme*, dos *fucking genders*, afirmando que, de uma perspectiva da suplementaridade, há uma repetição subversiva do que quer a normatização e uma promessa de questionamento das práticas regulatórias de identidade dentro do dispositivo. Em outros termos: se a sexualidade opera com construtos, sua utilização pode proporcionar iterabilidade e instabilidade: desfaz-se a ontologia e a presença e surge a disseminação.

É assim que Butler pode criticar Foucault acerca de Herculine Babin, por uma transgressão sem nome, aquém do discurso. Todavia, é pelo mesmo motivo que deve aquiescer com Foucault e seu construcionismo *gay* e identitário no de dentro do dispositivo, dobrando-o. Elucidando sua herança foucauldiana, Butler vai adiante, afirmando que haveria, no gênero, uma performatividade generalizada.

Performativo, como é sabido, é a categoria de enunciados que, segundo Austin (1990) [1955], são capazes de ações no mundo e não apenas o descrevem. Os performativos não são verifuncionais e não demandam condições de verdade, mas de felicidade e infelicidade. Tais condições são elaboradas socialmente e, para que se dê a efetivação do performativo, precisam ser seguidas. Assim é que, para que uma criança seja batizada (padre), um sujeito capaz de batismo e numa instituição específica (ritual na igreja) deve "cometer" batismo. A performatividade

generalizada, então, seria uma transposição da diferença entre enunciados constativos e enunciados performativos, afirmando a condição de asserção sobre o mundo dos segundos como forma de construtivismo.

Volto à Butler. A autora considera que os gêneros e o sexo são performances, atos de linguagem: "[...] el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa." (BUTLER, 1990, p. 310). Ademais, crê que há uma sedimentação performática, o que socialmente corresponderia à tese de Bourdieu sobre a generalização e a permanência das categorias - o paradoxo da *dóxa*.

Entretanto, Butler (2003) [1990] também afirma que as imitações de gênero e duplicações das *drags* e afins, como experiência limítrofes, re-significam as práticas e apontam para seu ubuesco. Considerando, logo depois, que "A paródia não é subversiva em si mesma" (BUTLER, 2003, p. 198) [1990] lança apenas indagações sobre qual performance será capaz de inverter as relações instituídas pelo poder sexual. A noção de "estética da existência", tomada de Foucault, completa um quadro possível de subversão - jamais descrita -, visto que o sujeito e sua paródia (ou o sujeito-paródia) podem estilizar os atos ao limite do deslocamento do dispositivo.

Se, então, o performativo requer um universo pragmático para sua felicidade, o paradoxo a ser deslindado por Butler seria o de como uma subversão consegue felicidade, se as "condições de felicidade" são circunscritas pelo dispositivo sexual proposto por Foucault e assimilado por ela. Dito de outro modo, se o regime de subjetivação de dá no interior do dispositivo binarista e de modo performativo, uma paródia profanadora está proibida, ora porque sua felicidade e aceitação demandam as regras do dispositivo, ora porque o dispositivo, no caso de um "evento" e de um "novo", deverá obrigatoriamente se adequar - pela necessidade performativa - a esse elemento recém criado.

Num texto posterior, Butler faz o *mea culpa*, constatando o "paradoxo da subjetivação" (BUTLER, 2001, p. 171). Os motivos da subversão, todavia, retornam ao limbo do "fora", do "extra-ser", do "abjeto". Depois de criticar os limites do construcionismo e das sexualidades não-legitimadas, repensando seu poder transgressor, ela novamente contempla uma diferença: "Que questionamentos esse

domínio excluído e abjeto produz relativamente à hegemonia simbólica" (BUTLER, 2001, p.171).

Pretendo, finalmente, que a permanência dos modelos de subversão baseados num impossível constroem a metafísica das teorias *queer*. Se, então, Foucault apostava nas virtudes do SM transgressor da genitalidade e do prazer sexual, os artífices da discursividade *queer* não perderão de vista seus motivos românticos. Se inicialmente indicavam num *a priori* fora-da-norma as possibilidades de diferença, passam - como quer Butler (2001) - há um messianismo progressista, do aparecimento do abjeto radical e da escatologia libertadora. Postula-se, com Foucault, um momento de cisão médico-jurídica (o século XVIII) e depois passa-se a contorná-lo com uma indiferenciação radical e pura. Metafísicos, elaboram um discurso da volta ou da salvação, sem tomar em consideração justamente o tipo de poder de que se valem: microfísico, elástico, relativo a tecnologias, à objetividade e subjetividade.

Além disso, a força estratégica dos questionamentos sexuais, que suplantaria como vanguarda as próprias discursividades "pós-estruturalistas", sugerem novamente um retorno triunfal do dispositivo sexual, cuja característica de tudo dizer e da transparência radical foram muitas vezes repetidas por Michel Foucault. O francês teria, certamente, interrogado sobre a permanência obsedante de nossa vontade de verdade no sexo, tornado ontologia.

Isto dito, é preciso assumir uma relação de paralelismo em relação ao *queer*, talvez com ares de pessimismo e reacionarismo. Valho-me, a fim de justificar o recorte e o método, de Baudrillard (1991)[1979], que supõe, no deslocamento da sexualidade e da anatomia freudiana como destino, uma "sedução" que, diante da produção masculino e do gozo, residiria no ambíguo e no simbólico. Certamente, trata-se de, com Foucault e com a teoria *queer*, de um ritual e de um protelar que vencem e subvertem a ordem do gozo. A sedução como metafísica, desde que desligada da anatomia, do real, da Lei e do gozo produtivos.

Imponho, aqui, porém, a alternativa de pensar a produção: dos sujeitos, das modalidades de prazer, da identificação cultural, da nomeação e do dispositivo da sexualidade. Se há uma discursividade além-sexo, é preciso que se imaginem as relações entabuladas



na/com/para a sexualidade. Assim, se como pretende Bauman (2003), há certo esvaziamento político no grau zero de ascensão da alteridade, é mister que se investigue não os duvidosos sucessos de uma discursividade além-sexo, mas que se imaginem as relações entabuladas na/com/para o ainda produtivo dispositivo da sexualidade.

Metodologicamente, antes da descrição desse dispositivo no Brasil, cabe ainda apontar os traços do que se entende por subjetivação, tarefa do próximo capítulo.



## 4 SOBRE GENEALOGIA E FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO

Inquirir acerca da constituição de um discurso hierarquizante requer, finalmente, que se coloque o problema da liberdade dos sujeitos e sua relação com a verdade. Isso significa pensar as formas de resistência ao poder no dispositivo, as dobras éticas e as possíveis autoconstituições de si. Como já afirmado, porém, esta tese põe em suspeição a resistência subversiva - da ordem da performance linguística ou corporal - e aposta nos efeitos de normatização da sexualidade como "[...]sismógrafo de nossa subjetividade" (FOUCAULT, 2010b, p.96) [1981]. Se, pois, o ponto de vista metodológico adotado nesse texto recorre à arqueogenealogia foucauldiana, é mister que se investigue como essa teoria elabora a discussão sobre esses sujeitos e essas resistências, tarefa da próxima seção.

### 4.1 Sujeito, ética e moral

Lembremos, para tanto, que Foucault (2010e, p. 264-5) [1984] aponta em sua problematização do sujeito justamente essas duas possibilidades: primeiramente, a partir de práticas coercitivas; mais tarde, segundo o imperativo das práticas de si. O deslocamento entre os dois casos, no interior de sua "genealogia", residiria na relação urdida com os jogos da verdade: enquanto a análise dos sistemas de objetificação - *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* - exigia uma teoria da sujeição, a análise do que chama da governabilidade (dos outros e de si) oferece à genealogia uma teorização das estratégias de resistência e de liberdade por meio das formas de subjetivação.

De acordo com Weinmann (2006, p.18), que entabula um diálogo entre liberdade, sujeito e dispositivo, haveria, na genealogia foucauldiana, um adensamento da constitutividade entre liberdade e poder, já que o filósofo francês assume uma incitação recíproca de poder e resistência, legando à subjetividade um papel tático de modificações microfísicas no interior dos dispositivos e dos diagramas. Essa tensão de nunca acabar descreve uma *agonística* na produção da subjetivação:

É porque há forças no sentido do seu assujeitamento que a subjetividade resiste e toma a si própria como objeto de elaboração. Entretanto, nesse movimento não se funda a si mesma, nem descreve a verdade inalienável do seu ser, contrapondo-se às identidades impostas pelos dispositivos em que se insere. Nessas práticas de liberdade, é ainda em relação a critérios de verdade historicamente estabelecidos que o sujeito constitui-se [...]

A *agonística* é descrita por Foucault em sua genealogia, na qual, *inicialmente*, a constituição da subjetividade pode ser lida como criação da "alma" no interior do corpo, por meio da docilização e que parte do advento das tecnologias disciplinares e das ditas Ciências do Homem (FOUCAULT, 1993d). A hipótese do francês é que teriam havido três tipos de tecnologia política: a do *suplício*, ligada ao poder do soberano; a da *punição*, cuja pretensão inicial é a reformista; a *disciplinar*, fundamentada num poder sobre o corpo produtor de interioridade e sobre uma física do espaço e do tempo. Essa última configuração do poder é justamente a capaz de produzir a alma no corpo como um efeito do poder.

Essa genealogia têm por característica a “insurreição dos saberes dominados” (FOUCAULT, 1993a, p.170) na tentativa de deslindar tudo o quanto foi expulso como resíduo na construção dos discursos da cientificidade conforme os conhecemos. Trata-se, pois, de interrogar a positividade dos saberes a sua exterioridade, sua relação necessária e direta com estratégias *micro* e *macrofísicas* pelas quais o *poder* é exercido. No caso do sujeito, a empresa é inquirir sobre as tecnologias de produção do si-mesmo através do corpo, historicizando a produção da alma moderna (FOUCAULT, 1993d).

Dessa perspectiva, em *Vigiar e Punir*, Foucault teoriza sobre um poder do tipo onipresente e construtivista só existe em ação e seu *locus* privilegiado (desde o século XVIII) é o *corpo*. Segundo Ewald (2000), o próprio do poder disciplinar é ter a forma de um "corpo a corpo". De um lado, o "corpo político", com suas instituições e maquinarias; do outro, a submissão dos corpos e seu investimento subjetivante. É por essa razão que a genealogia é uma "anatomia política": física dos corpos, porque realizada conforme um campo de visão, de divisão e de enunciação;

economia do poder nos corpos, porque os investe de "alma" através de "ínfimas materialidades" (EWALD, 2000, p. 45).

É mesmo um poder incorporado que se revela, à Nietzsche. Foucault retoma a crítica ao ascetismo e ao objetivismo da *Genealogia da Moral* a fim de investigar qual é o *a priori* imanente e anti-kantiano de todo conhecimento sobre o homem e de sua interioridade. Nietzsche (2007, p.7) [1887] afirma no primeiro aforismo da *Genealogia...*: "Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos". Adiante, no aforismo 12, exige a renúncia ao kantismo transcendental por via da corporificação:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? - não seria *castrar* o intelecto?... (NIETZSCHE, 2007, p.109) [1887]

Como se vê, Nietzsche põe em questão dois problemas: o de uma genealogia da moral, quando opera numa negação das faculdades *a priori* transcendentais do conhecimento e da constituição da verdade e aposta nos afetos e na vontade; o de uma genealogia da alma moderna, configurada de acordo com a moral ascética, do rebanho, da compaixão dos escravos<sup>53</sup>. A novidade e a distensão foucauldianas estariam, segundo Ewald (2000) na relação da ordem microfísica corporal que o autor de *Vigiar e Punir* estabelece, levando em conta procedimentos e discursos de *sujeição do corpo* (produzindo ordem e "docilidade"), de *investimento do corpo* (produzindo a alma moderna) e de *objectivação* [sic] do corpo (produzindo discursos e maquinarias sobre o sujeito).

Todavia, a hipótese de uma sujeição total é colocada em xeque já no texto sobre a prisão, quando Foucault (1993d) considera, por exemplo, que há resistência e perigo mesmo quando se exerce o poder do soberano, justamente porque sua publicidade, violência e

---

<sup>53</sup> Nietzsche (2007) [1887] afirma uma decadência na produção dos valores modernos, invertidos em relação à moral nobre da Antiguidade e circunscritos a preocupações com a compaixão e o ascetismo, tanto cristãos quanto científicos.

transparência seriam capazes de, a qualquer momento, transformar os afetos da multidão diante da maquinaria régia. Em *O uso dos prazeres* (2009b) [1984], Foucault passará a averiguar justamente aquilo que engendra as resistências, a saber, as relações que os sujeitos travam com a verdade e o poder:

[...] uma análise dos jogos de verdade, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu próprio pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? (FOUCAULT, 2009b, p.13) [1984]

A inflexão de Foucault não é um abandono: permanece-se discutindo as formas de invenção recente, tarefa de *As palavras e as coisas*, mas impõe-se que se reflita sobre uma autoconstituição seguindo o modelo da resistência. Segundo Deleuze (2005, p. 109) [1986], a novidade de *O uso dos prazeres* e da problematização das práticas de si e da subjetivação seria o aparecimento de "[...] uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles".

No entanto, o aparecimento da instância subjetiva é também bipartido. Haveria uma necessária ligação entre sujeito e moral<sup>54</sup> cujo imperativo seria o de se distinguir entre dois "modelos" de intersecção entre *código* e *formas de subjetivação*. De um lado, supõe-se a existência de morais sistemáticas, capazes de subsumir todas as formas de comportamento, em que a subjetivação opera com pouca liberdade - dir-se-ia, com menos resistência. De outro lado, no domínio da *ética*, Foucault salvaguarda a dinamicidade do trabalho sobre si, dando como exemplo o paradigma grego (FOUCAULT, 2009b) [1984]. Numa entrevista ao *Magazine Littéraire*, Foucault (2010e, p.244) retoma essa diferenciação:

---

<sup>54</sup> Moral aqui deve ser lida no sentido de uma *Genealogia* nietzscheana de prescrição e normatização do bem e do bom.

Não acredito que haja moral sem um certo número de práticas de si. É possível que essas práticas de si estejam associadas a estruturas de código numerosas, sistemáticas e coercitivas. [...] Mas também é possível que constituam o foco mais importante e mais ativo da moral e que seja em torno delas que se desenvolva a reflexão.

Como faz notar Foucault, a reflexão da genealogia acaba por açambarcar tanto o domínio das *histórias da moral* quanto o domínio das *histórias da ética e da constituição dos sujeitos*. Se, portanto, havia uma constituição entre poder e resistência, justamente porque o primeiro criava campos de positividades discursivas a que devia dominar e que a ele deveria resistir, o posicionamento adotado desde então é o de que existem *deslocamentos subjetivos*, dobras do lado de dentro (DELEUZE, 2005) [1988], adequadas ao caráter "transversal" dos dispositivos e dos diagramas.

Não obstante tal assunção, é preciso retomar algumas discussões do capítulo precedente, *Sobre alteridades metafísicas*, quando afirmei que a apropriação foucauldiana se deu em nome da liberdade e da subversão.

*Primeiramente*, ressalte-se que, no mesmo *O uso dos prazeres* e na entrevista acima citada (FOUCAULT, 2009b, 2010e), Foucault aponta uma modificação importante com o advento do Cristianismo. Para ele, ainda que não fosse a cristandade a responsável pela "legalização" das práticas de si com ênfase na codificação moral, visto que também na Antiguidade já haveria uma preocupação ética, estética e "ascética" no governo de si (e dos outros), o Cristianismo ofereceu uma "[...] articulação entre a lei e o desejo [...]" bastante peculiar, que se marcava pela codificação em detrimento das ética subjetivante.

Além da modificação cristã rumo à moral codificada, sabe-se que também as Ciências do Homem, amplamente cartografadas em suas "baixas origens" foram alvo de uma descrição: em *Vigiar e Punir*, com a produção da delinquência pelos discursos médico-legais e maquinarias do poder; na *Vontade de Saber*, com a hipótese do dispositivo da sexualidade agenciando os sujeito a partir do desejo.

*Depois* desse adensamento "moral", também pretendo tomar em consideração o delicado "tema" da resistência. Como foi afirmado no

capítulo anterior, a genealogia aposta da dobradura subjetiva, "[...] irreduzível aos saberes e poderes dos quais deriva" (WEINMANN, 2006, p. 21). Todavia, se há um movimento incessante de pressão subjetiva e resistência, existe também uma nova recodificação, visto que os dispositivos e diagramas são, por excelência, atravessados pelo falhamento e prenhes de transformação. Assim, conforme o mesmo Weinmann (2006, p. 21): "[...] esse novo domínio - o si próprio - é continuamente penetrado, recuperado e reintegrado em novos saberes e poderes, que o recodificam e o rediagramatizam, de modo a assujeitar (ao outro: submissão; a si próprio: identidade) a subjetivação."

Destaco o "reintegrado": porque não se trata de um poder do tipo soberano, a função-poder a que recorre Foucault não permite nem uma escatologia de liberdade marxiana nem uma dominação absoluta. No entanto, prevê que poder e resistência, diagrama e sujeito do diagrama, travam lutas microfísicas. Nesse caso, postularíamos uma gramática de variáveis inversamente proporcionais.

Em sua tarefa de cartografar o "movimento gay", o filósofo francês revela - contra a subversão - um recrudescimento normativo até mesmo nos movimentos de liberalização:

*[Entrevistador]: Queremos que algumas de nossas práticas sexuais sejam práticas de resistência no sentido político ou social. Como isso é possível, sendo que a estimulação do prazer pode servir para exercer um controle? Podemos estar seguros de que não haverá exploração desses novos prazeres? Estou pensando na maneira pela qual a publicidade utiliza a estimulação do prazer como um instrumento de controle social.*

*[Foucault]: Não se pode nunca estar seguro de que não haverá exploração. De fato podemos estar seguros de que haverá uma, e que tudo o que se tem criado ou adquirido, todo o terreno que se tem ganhado será, em um momento ou outro, utilizado desta maneira. Parece ser assim na vida, na luta e na história dos homens. E eu não penso que isso seja uma objeção a todos esses movimentos ou a*



todas essas situações. Porém, você tem razão em assinalar que devemos ser prudentes e conscientes do fato de que devemos seguir a diante, ter também outras necessidades. O gueto S/M de São Francisco é um bom exemplo de uma comunidade que fez a experiência do prazer e que constituiu uma identidade em torno deste prazer. Esta guetização, esta identificação, este processo de exclusão produz efeitos de retorno. (FOUCAULT, 2011)

Como se lê, "prudência" e "consciência" são empregadas justamente para problematizar o assujeitamento e a subversão. Não se trata, como gostaria uma análise do discurso marxizante, de formações discursivas produzindo sujeitos e identidades. Na medida em que se estabelece na forma *agonística*, no entanto, o reino da dobra subversiva também produz efeitos "de retorno", metamorfose no dispositivo e outras configurações mais produtivas para o poder. Assim, a economia delicada entre sujeitos e diagramas exige menos a crença numa absoluta *autopoiese* e mais uma certeza de transformações infinitas e infinitesimais, diagramáticas.

Dito de outro modo: ainda que a resistência exija novas formas de poder/saber, outras maquinarias e uma metamorfose nos discursos, o dispositivo e o diagrama são capazes também de recriação. *Gostaria de destacar, nesse trabalho, justamente a capacidade de recriação desse dispositivo a partir das resistências, normatizando e disciplinarizando os sujeitos de novas formas e segundo outros objetivos.*

Volto, então, ao objeto dessa tese, cujo escopo é o do *dispositivo da sexualidade*. No caso do sexo, para Foucault, esse poder é exercido a partir do século XVII, em dois níveis: o corpo individual, na positividade da criação de modos disciplinarizados de vivenciar prazer; o corpo social, como tecnologia da população e do combate à degenerescência. À junção de tecnologias do corpo e da população Foucault (2009a) chamou de *biopoder*, encarnado no *dispositivo da sexualidade*. Como *dispositivo*, a sexualidade é necessariamente demarcada por Foucault (1993c, p.244) a partir de três características: é uma rede que engloba tanto discursos como instituições, leis, enunciados científicos, leigos e afins; entre a heterogeneidade desses elementos englobados, há um jogo específico e móvel de posições e

funções; todo esse dispositivo responde a uma urgência histórica, tem “uma função estratégica dominante.”

A lógica do dispositivo operaria em duas ordens complementares: a ordem jurídico-estatal da lei, encarnada na instituição e no *aparelhamento*; a ordem da regulação normativa, encarnada na capacidade *positiva* – e impositiva – que tem o poder de fomentar no indivíduo (corpo) e no social (população) entendimentos de si – estratégicos e éticos ou morais.

Em *A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 2009a) [1976], uma lista de quatro regras, “prescrições de prudência” para de descrever a sexualidade no dispositivo: *regra da imanência*, pois a sexualidade nunca é objetiva, mas um investimento entre “[...] técnicas de saber e estratégias de poder” (FOUCAULT, 2009a, p. 109) [1976] ; *regra da variação contínua*, pois a sexualidade é regida por modificações e cortes nas correlações que fazem seu jogo; *regra do duplo condicionamento*, porque há uma tensão constitutiva entre o condicionamento do poder global e o dos encadeamentos locais; *regra da polivalência tática dos discursos*, visto que eles podem servir tanto para veicular quanto para minar o poder.

Então, vejamos: o dispositivo aqui absorve a transformação como caracterísitca. Ademais, um entendimento mais normatizador - afinal, o que postulo na tese - respeita a variação contínua do jogo e a polivalência tática, justamente porque intenta - tal será a tarefa da análise - descrever como discursos de resistência sobre a homossexualidade masculina brasileira acabaram absorvidos como discursos da norma e da docilização dos corpos e dos sujeitos. Uma docilização com tintas ubuescas.

Acredita-se, pois, que há uma ênfase na moralidade e na assunção de subjetividades socialmente marcadas como identidades, em detrimento do criacionismo e da invenção. Como já foi afirmado, o recorte da tese não pretende a exaustividade das práticas, assumindo que, ao menos foucauldianamente, possibilidades de resistência existem. Entretanto, marcada a importância na própria genealogia dos movimentos de estratificação, cabe inventariar os códigos que sustentam a homossexualidade sob a égide da passividade.

Isto posto, aponto brevemente a interseção entre um problema de criação de subjetividade em Foucault e a problematização das identidades nos estudos culturais e nos "pós-modernos", para então trazer à tona alguns dos modos de subjetivação (FIGUEIREDO, 1995) produzidos no Brasil e que servirão de parâmetro para perscrutar o discurso da passividade.

## 4.2 Identidade e formas de subjetivação

Início a seção tecendo uma breve aproximação entre teorias de identidade e teorias de formas de subjetivação.

Em entrevista a Benedetto Vecchi, Bauman (2004, p.36) discorre acerca do conceito de identidade na pós-modernidade - sua "modernidade líquida" - como um debate recente e gestada no ambiente dos nacionalismos. Com a derrocada da organização moderna dos saberes e do poder, a identidade apareceria na modalidade a segurança subjetiva: " 'identificar-se com...' significa dar abrigo a um destino desconhecido que não se pode influenciar, muito menos controlar." Ocorre que a contemporaneidade estaria marcada pela tarefa de equilíbrio entre um desejo de "indivuação" e uma premente demanda de participação em sistemas interpessoais, de criação do mesmo via identidade.

Sob tal égide, também uma noção de identidade derivada dos estudos culturais deve ser tomada em consideração. No muito citado *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (1999) postula um descentramento contemporâneo da noção identidade subjetiva, produto dos discursos estruturalista, marxiano e freudiano. Buscando discernir as transformações relativas à identidade, aponta três diferentes concepções históricas de identidade: *iluminista*, baseada numa identidade unificada na consciência; *sociológica*, quando o núcleo consciente interior é atravessado por um diálogo constante com uma exterioridade unificada na forma de Estados, partidos ou afins; *pós-moderna*, definida via interpelação dos sistemas culturais e pela exigência de mobilidade. Para o autor, essa concepção pós-moderna pode ser entendida no interior de relações de poder. Conseqüentemente, radicalizaria o descentramento das identidades, justamente porque estas

são historicamente construídas. Falar-se-ia, assim como em Bauman (2004), de identificações móveis e estratégicas.

O tênue equilíbrio de que fala Bauman (2004) e a descentralização alegada por Hall (1999) aproximam-se da discussão entabulada na arqueogenealogia, conforme descrita anteriormente. Ao que parece, uma problematização dos agenciamentos sociais do sujeito pode ser aproximada do par moral-ética que corresponde às formas de subjetivação foucauldianas. As identidades, construídas discursivamente, também são fontes de poder e produtoras de classificações hierárquicas, engendrando os discursos do mesmo e o do outro e exigindo uma constituição de si que ora opera segundo práticas de mais liberdade (na medida em que tensiona os modelos disponíveis), ora trabalha de acordo com uma codificação (na medida em que reflete e repete os modelos disponíveis).

De uma perspectiva aproximativa, então, essa tese obedecerá ao vértice entre concepções de identidade/ identificação e formas de subjetivação. Metodologicamente, utilizarei identidade como sinônimo para formas de subjetivação mais estratificadas, baseadas na moralidade. Inversamente, deixarei em suspenso as modalidades subversivas e criacionistas da ordem da ética foucauldiana, visto que o objetivo está em deslindar uma permanência: a passividade como produtora de sujeitos fora-da-norma.

Além desse apontamento, gostaria de, neste momento, de caracterizar a noção de formas de subjetivação no Brasil, apresentadas por Figueiredo (1995), que aposta no surgimento do indivíduo a partir da modernidade - assim como o fazem, de modos distintos, Foucault, Bauman, Hall, Habermas etc. O ponto nodal é o individualismo moderno, tomado de Louis Dumont (FIGUEIREDO, 1995). Para o francês, a sociologia deveria voltar-se para a ideologia, entendida como "[...] sistema de idéias [sic] e valores que tem curso num dado meio social" (DUMONT, 1985, p. 20) [1983].

Ideologicamente, as sociedades se dividiriam em dois grupos, de acordo com a configuração dos indivíduos: holistas, como a Índia, onde o grupo social é o valor supremo; individualistas, onde "[...] o indivíduo constitui o valor supremo." (DUMONT, 1985, p. 37) [1983]. Para Dumont (1985), o corte individualista moderno teria oferecido, no século XVIII, um discurso em que se misturam Estado e Direito para formular o conceito de indivíduo livre e autônomo. A sociedade

moderna, então, seria um tipo de *societas*, um organização constituída de indivíduos, suplantando uma concepção de organização social como *universitas* em que a totalidade estruturada teria precedência sobre os indivíduos. Dumont (1985) assevera mesmo uma proeminência dos discursos de *societas* e uma refração do *universitas* na constituição da modernidade.

Figueiredo (1995) aponta, porém, que as distinções de Dumont não dão conta do binômio independência X autonomia que caracteriza as discussões sobre o sujeito: o primeiro elemento, moderno, garante a liberdade e a igualdade dos sujeitos dentro do território do Estado e do Direito, em *societas*. O segundo diria respeito à liberdade diferencial: "A capacidade de gerar leis e viver sob o império das leis por si mesmo consagradas [...]" (FIGUEIREDO, 1995, p. 30). Novamente, estamos numa série discursiva cuja problematização é a do lugar da autonomia do sujeito diante da estrutura (diagrama, *societas*, *universitas*) social e política em que se constitui.

Na constituição da subjetividade moderna (os discursos do *sujeito* em detrimento da *pessoa* e do *mero indivíduo*), Figueiredo (1992) retoma ainda os discursos e práticas<sup>55</sup> de interiorização. Para tanto, faz uso dos discursos renascentistas e dos da reforma de Calvino e suas práticas ascéticas para investigar as modalidades de exercício de si. Gostaria, porém, de trazer à tona práticas de si laicas de que o autor se vale, seguindo sobretudo as descrições realizadas por Norbert Elias em *O Processo Civilizador* que, conforme Figueiredo (1992, p.94), "[...] descreve como se deu a ritualização laicizada de todas as relações cortesias, resultando no império da etiqueta [...]".

Elias (1994) [1936], por sua vez, recorre à diferenciação dos discursos sobre civilização e cultura para marcar, nas culturas francesa e alemã, a ascendência de práticas que dizem respeito à interiorização. Até o século XVII, assim, enquanto na Alemanha se assiste à uma crítica

---

<sup>55</sup> Deleuze (2005, p.42) ensina que a fase "genealógica" de Foucault deslindaria o nó entre discursos e práticas: "O que *A Arqueologia* reconhecia, mas ainda designava negativamente como meios não-discursivos, encontra em *Vigiar e Punir* sua forma positiva, que obcecava Foucault em todas as suas obras: a forma do visível, em contraste com a forma do enunciável.". À formalidade visível, Foucault teria dado o nome de poder, de punição, de disciplina. Para Deleuze (1988) é justamente a capacidade organizadora da matéria e de finalização das funções que traz a novidade para as visibilidades. Juntas dos mecanismos enunciativos, são elas que, transversalmente, constituem os diagramas como "máquinas abstratas".

dos modos franceses da corte e um investimento em uma moral burguesa, nacionalista e intelectualizada - *kultur* entendida como um discursos de sofisticação intelectual -, na França ocorre uma ascensão das práticas do refinamento social, criadas na corte mas assimilada pela burguesia no discurso da *civilisation*.

Além desses, de acordo com Elias (1994) [1936], um discurso de *civilité* teria tomado força na época no início do Renascimento. Um texto clássico de Erasmo, *Civilitate morum puerilium*<sup>56</sup>, de 1530, teria servido de discurso inicial de uma série de tratados que, a partir de então, modelavam os costumes e urdiam uma relação fundamental: a ligação entre o comportamento exterior e ao cuidado consigo e com o corpo e a interioridade dos sujeitos. O tratado de Erasmo tratava do "[...] decoro corporal externo" (ELIAS, 1994, p. 69) [1936] e instaurava uma série de disciplinas: uma disciplina do olhar, ocupada em normatizar as trocas entre os sujeitos; uma disciplina postural, responsável pela ordem e distribuição dos corpos; uma disciplina alimentar, cujas preocupações eram do como se alimentar e do que comer; uma disciplina sexual, garantindo tanto a interiorização dos desejos quanto o aumento do pudor entre os sujeitos.

Elias (1994) [1936] reconhece que havia preocupações consigo e uma tradição oral dos comportamentos cortesões na Idade Média, eclesiásticos ou cavaleiros. No entanto, a cultura *courtois* teria na Renascença um ponto de cesura. Segundo o sociólogo, o corte diria respeito: a uma formalização das normas; ao aumento da importância dada aos problemas de comportamento; a ascensão das classes burguesas e sua preocupação com a auto-imagem; há um aumento na hierarquização social; finalmente, ao incremento nas estratégias de controle social.

No interior do processo de controle que culminam nos séculos XVIII e XIX, o corpo e a sexualidade tornam-se instâncias privilegiadas. Dois movimentos são marcados por Elias (1994) [1936]: uma divisão física e social dos corpos e um reconhecimento do corpo como "zona de perigo". Algo, aliás, muito próximo do que Foucault (1993d, 2009a) vai indicar como o recrudescimento da disciplina e da separação dos corpos, sobretudo infantis, e a constituição de uma

---

<sup>56</sup> O tratado de Erasmo era dirigido às crianças, mas Elias (1994) [1936] faz notar que foi utilizado amplamente para a pedagogização das práticas de si até o século XIX.

subjetividade moderna a partir do corpo e do desejo. A sexualidade, conformada em dispositivo, surge como catalisadora de processos forada-norma. É, portanto, preciso confiná-la aos espaço familiar e doméstico, ao segredo da intimidade.

Essa perspectiva de normalização e disciplina pautadas em práticas de si corporais e discursos morais, cuja inferência é a de que a "[...] estrutura da personalidade [que] também se transforma [...]" (ELIAS, 1994, p. 189) [1936] na sociogênese, é um núcleo do discurso moderno do sujeito para Figueiredo (1995, 1993). Nessa esteira, também o aprofundamento dos discursos e práticas relacionadas às crianças e sua centralidade na organização familiar a partir do século XVII e XVIII como instância de moralização dos costumes, hipótese defendida por Ariès (1981) [1973] constitui a série diagramática de produção da subjetividade como núcleo interior a ser descrito, separado, normatizado e disciplinarizado.<sup>57</sup>

Numa modernidade configurada no regime laico de *societas*, trata-se de pensar quais os mecanismos de produção da verdade de si e construção da subjetividade moderna. Para deslindar as formas de subjetivação no Brasil regidas por esse debate da modernidade, Figueiredo (1995, p.36-37) utiliza a antropologia brasileira (DaMatta, Buarque de Holanda) e sugere a criação de três categorias: *pessoas*, *meros indivíduos* e *sujeitos*:

[...] há em toda coletividade estratificada muitos lugares e, assim, muitas pessoas qualitativamente diferentes; há, indiscutivelmente, nas sociedades individualistas uma massa anônima e infinita de meros indivíduos, indiferenciados e intercambiáveis; há, contudo, no rigor da palavra, apenas um sujeito. Isso que dizer que ao "elevantar-se" à condição de sujeito o mero indivíduo atingiria um nível de regularidade, uniformidade e unidade que reduz ou mesmo elimina todas as diferenças qualitativas que definem as pessoas e toda mera multiplicidade de indivíduos.

---

<sup>57</sup> Heilborn (2004), no capítulo *Sobre pessoa, interiorização, mundo privado e amor* apresenta uma discussão semelhante à de Figueiredo sobre os processos de constituição do sujeito conforme debatidos por Norbert Elias, Louis Dumont e Philippe Ariès.

A categorização do autor recorre às configurações de poder da genealogia foucauldiana em *Vigiar e Punir*. Assim, *pessoa* diz respeito à uma modalidade pré-subjetiva (FIGUEIREDO, 1995), baseada numa circulação de poder soberano e numa moral coletiva. Seria uma forma arcaica (holista) e, no caso brasileiro, responderia por um estreitamento de relações paternalistas, familiares, senhoriais - o reino do "apadrinhamento". Os *meros indivíduos* estariam numa posição mais "precária": não gozam da pessoalização nem dos direitos de autonomia e liberdade do *sujeito*. Serão, portanto, alvos principais dos regimes disciplinares. O *sujeito*, então, surge como possibilidade, diante dos agenciamentos de pessoa e mero indivíduo. Como "[...] modo moderno de subjetivação" (FIGUEIREDO, 1995, p.39), é a forma que permite uma autonomia e uma auto-sustentação diferentes do pertencimento à coletividade holista e/ou distinta da docilização completa, ainda que só possa ser estabelecido em *societas* e, por conseguinte, no interior de práticas disciplinares<sup>58</sup>.

Figueiredo (1995, p. 40) chama atenção para o fato de que se vive numa crise das formas de subjetivação na atualidade (formas de subjetivação que chama de *assujeitamento*) e revela "[...] uma proliferação de meros indivíduos e, quase sempre, um recrudescimento da busca imaginária de personalização, de retorno às origens reais ou míticas do sujeito no reino das pessoas". Fundamentalmente, no Brasil, para o autor, haveria uma oposição ainda não resolvida entre uma modernização tardia<sup>59</sup> e uma insistência em movimentos de "familiarização" e pessoalização para os *sujeitos*. Além disso, a "[...] instauração nostálgica" da promessa de um retorno dos meros indivíduos à forma pessoal. Como se vê, nos dois casos a tensão se dá via modelo arcaizante, familiar e holista de organização ainda não ultrapassado.

Essa pessoalização a que se refere Figueiredo (1995) é o *leitmotiv* da discussão que DaMatta (1997c, p. 182) forja sobre "[...] nosso

---

<sup>58</sup> Novamente, estamos na discussão das potencialidades subjetivas da resistência apresentadas na seção anterior.

<sup>59</sup> O modelo de subjetivação tardia, entretanto, deve ser localizado como uma "alternativa brasileira" diante da privatização das práticas e dos discursos na Europa, que têm início no século XVI. Vainfas (2007) considera, da perspectiva de uma diferença fundamental, que a sociabilidade brasileira colonial não supunha a privacidade, existindo um espaço doméstico difuso e incapaz de realizar a mesma intimidade a que o mundo europeu assistiu. É, portanto, tardiamente - como quer Figueiredo (1995) - que a noção transcultural de sujeito emerge no Brasil.



coração cultural", o discurso do "sabe com quem está falando?". Para o antropólogo, essa expressão traria à tona um elemento fundamental na construção da auto-representação dos sujeitos no Brasil, a saber, um paradoxo entre uma modernidade igualitária e individualista, baseada em critérios públicos - "da rua", como afirma DaMatta (1997b) - e uma obsedante volta às regiões tradicionais da sociedade - a moral "da casa" (DAMATTA, 1997b).

O discurso do "sabe com quem..." inauguraria uma dramatização: quando há insegurança relativa à manutenção da hierarquia social e política, a impessoalidade moderna dá lugar à marcação pessoal, familiar, da ordem arcaica e paternalista: "O sistema, então, [...] opera em dois níveis distintos: um, que particulariza até o nível biográfico; o outro, chamado por muitos de 'legiferante', que atua por meio de leis globais, evitando a todo momento o contato direto com indivíduos." (DAMATTA, 1997b, p.218). À inversão das formas discursivas corresponderia uma divisão social hierarquizada. Assim, a lei seria aplicada apenas aos que não têm condições de exercer a força da tradição pessoalizante, tendo como produto uma moralidade dividida entre os que *devem* obedecer aos princípios ditos universais e impessoais e os que *podem* utilizar táticas discursivas de distinção.

É esse sistema dual, acionado conforme as táticas subjetivas e as estratégias do poder que Figueiredo (1995) leva em consideração, exibindo uma tripartição na construção das subjetivações no Brasil. Gostaria, pois, de ampliar a utilização disso que DaMatta (1997b, p.237) estabelece como "[...] o dilema brasileiro", à noção de *discurso constituinte* que, para a linguística discursiva de Maingueneau (2000, p.7), se caracterizaria pela vinculação com o *archéion* (pode-se pensar aqui no arquivo foucauldiano) de todos os grupos sociais:

Esse termo grego, étimo do latino *archivum*, apresenta uma polissemia interessante para nossa perspectiva: ligado a *arché*, "fonte", "princípio", e a partir daí "mandamento", "poder", o *archéion* é a sede da autoridade, um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, mas também os arquivos público". O *archéion* associa assim intimamente o trabalho de fundação no e pelo discurso, a determinação de um lugar associado a um *corpo de enunciadores consagrados*, e à elaboração de uma *memória*.

Segundo Maingueneau (2000), os discursos constituintes seriam os tomados como mais legítimos para se definir sobre as condições de verdade do mundo. Assim, seriam assimétricos nas séries discursivas: exercem poder sobre os demais discursos e guardam relações com a transcendência - daí serem a ciência, a religião e a filosofia os discursos constituintes prototípicos. Ademais, Maingueneau (2008) apresenta algumas de suas características: funcionalmente, dispõe de autoridade; formalmente, são menos móveis e ligados a gêneros sociais.

Os discursos constituintes são, ainda, *paratópicos*, constituídos no deslocamento territorial e na ausência da marca da autoria. Isso equivale, novamente, à certa transcendentalidade do poder que exercem. Por fim, os discursos constituintes trazem no bojo uma *força performativa*, sendo capazes de criar séries de enunciados que os comentam e legitimam.

No caso da discussão sobre as formas de subjetividade e sua relação com a homossexualidade masculina, temática desta tese, uma hipótese seria a do efeito de discurso constituinte que detém a heteronormatividade masculina tradicional, pautada numa hierarquia de gêneros rígida e numa negativização das práticas alternativas ao código moral. Este discurso deve ser subsumido da hipótese defendida por DaMatta e Figueiredo de uma pessoalização arcaizante nas formas de sociabilidade do Brasil.

Assim, primeiramente, a hipótese do efeito de discurso constituinte heteronormativo pessoalizante contempla a problematização de Heilborn (1998, p. 51)<sup>60</sup>, que descreve a “[...] instituição do masculino como valor social englobante”. O que se pretende descrever então, no caso dos discursos sobre/da homossexualidade no Brasil, é a permanência de um discurso paratópico, cuja força reside na produção de séries que operam uma diferença axiológica, um ordenamento hierarquizador pelo qual um elemento passa a preceder os demais no interior de um sistema cultura. No Ocidente, como afirma Heilborn (1998)<sup>61</sup>, essa precedência que ordena o universo simbólico teria sido dada ao masculino, que passa então a ser visto como englobante e balizador das demais categorias. No Brasil, essa matriz simbólica de assimetria constitutiva deve ser imputada ao dispositivo da sexualidade,

---

<sup>60</sup> A autora recorre, para tanto, às discussões de Louis Dumont.

<sup>61</sup> Ver também Bourdieu (2010).

construtor de uma preponderância dada aos discursos da categoria englobante (o masculino). Cabe descrever o papel positivo que esse detém historicamente na produção de sua (s) alteridade (s), qual seja, o efeminado, o homossexual passivo, o fora-da-norma.

No entanto, para esta tese, no entanto, cabe ainda questionar como essa permanência e essa força performativa atuam nos discursos de resistência. Dito de outra forma, a economia do discurso do "sabe com quem está falando?", fazendo uma inversão negativa em relação à igualdade e à liberdade, mas positiva segundo os critérios da heteronormatividade arcaica, estaria presente também na discursividade "libertária" e de "resistência". Isso implica aduzir nos discursos de valorização positiva da identidade homossexual no Brasil a marca ubuesca da negação das práticas passivas como resquício engendrado no interior de práticas de moralidade e, nessa esteira, colocar em xeque seu poder subversivo, da ordem da ética e das formas de subjetivação.

Por fim, o efeito de discurso constituinte deve ser inferido segundo a ordem de um fantasma, cuja realidade material e discursiva está sempre-já colocada à prova de denegada, mas cuja força performática, como se verá, permanece capaz de transformar positivamente os sujeitos e suas práticas de prazer e afetividade, a partir de novas possibilidades do dispositivo brasileiro.

É, pois, sobre esse dispositivo, seus discursos e fantasma, que tratarão os capítulos a seguir.



## 5 SOBRE AS HOMOSSEXUALIDADES BRASILEIRAS<sup>62</sup>

Começo este capítulo com um conto de Caio Fernando Abreu, *As quatro irmãs (psico-antropologia fake)*<sup>63</sup>:

Reza não muito antiga lenda que homossexuais masculinos de qualquer idade ou nação - além de bofe, bicha, tia ou denominação similar - dividem-se em quatro grupos distintos. Seriam na verdade, sempre segundo a lenda, quatro irmãs que atendem por nomes femininos. A saber, e essa ordem arbitrária não implica cronologia nem preferência: Jacira, Telma, Irma e Irene (ABREU, 1996, p.22) [1991]

Abreu (1996) esclarece a taxionomia: *Jaciras*<sup>64</sup> são "bichas", "pintosas" e não raro, "nigrinhas" [sic] e "analfabetas". *Telmas* são as que "transforma-se" em homossexuais, que interditam a identidade "tragicamente". *Irmas* são aquelas que adotam práticas sociais homossexuais mas que não tomam partido em práticas sexuais afetivas com outros homens: "Estranhamente, não 'faz.' " (ABREU, 1996, p.23). Finalmente, a quarta irmã é apresentada como um achado recente - "[...] a lenda recentemente incluiu a existência de uma quarta irmã: a Irene". (ABREU, 1996, p.23). *Irenes* seriam "assumidas", mas não "pintosas". *Irenes* são "tranquilas" e - o que é fundamental - têm "bom nível social".

"Arquetípicas", na medida mesmo em que Platão poderia ser uma *Irene*, as irmãs de Abreu traem ainda uma disputa e uma axiologia: *Jaciras* são uma espécie de natureza - "[...] vive Jacira, morre Jacira [...]" (ABREU, 1996, p. 23), enquanto às outras é garantida uma mobilidade. Por fim, uma desconfiança fundante: *Jaciras* são acusadoras de um essencialismo, porque conclamam que *Irmas*, *Irenes* e

---

<sup>62</sup> *Homossexualidades brasileiras* é o título de um dos capítulos de Abaixo do equador, no qual Richard Parker defende a hipótese da permanência de uma hierarquia nos discursos sobre a homossexualidade, baseada na "passividade".

<sup>63</sup> O texto é de 1991 e foi publicado pela primeira vez na Revista *Sui Generis* em março de 1996, entre as páginas 22 e 23.

<sup>64</sup> Como exige o conto de Caio Fernando Abreu, mantenho o gênero (ao menos gramatical) feminino.

*Telmas* são "[...] tão loucas quanto elas." (ABREU, 1996, p.23). Caio então põe em dúvida a divisão, supondo uma concordância com a afirmação das *Jaciras*, que "[...] talvez tenham razão".

O conto de Caio Fernando Abreu foi escrito e publicado na década de noventa, quando o discurso sobre a homossexualidade já adquiria, no Brasil, uma modelação similar a dos Estados Unidos e Europa Ocidental. Naquele momento, um "[...] reflorescimento do movimento homossexual [...]" (FACCHINI, 2003, p.32) combinava-se com a expansão de uma nova visibilidade, o "mundo GLS", com suas novas formas de sociabilidade e de tratamento da identidade e da diferença (FRANÇA, 2006, p.2). Não obstante a exigência de se resistir, o texto de Abreu aponta, axialmente, o movimento duplo de descrição da hierarquia: primeiramente, de distinção entre discursos de efeminização e discursos de masculinização na constituição das formas de subjetivação disponíveis na moralidade recém-codificada; depois, e não menos importante, o apontamento de uma problemática de essencialização dos sujeitos que têm experiências homoafetivas, homoeróticas ou homocorporais a partir da crença/desconfiança de que pode haver um núcleo constituinte, efeminado e "pintoso" em toda prática entre sujeitos de mesmo gênero.

Em 1983, numa configuração discursiva similar à brasileira dos idos de Abreu, Foucault (2010b) também descreve uma imagem fundamental para o dispositivo da sexualidade dos séculos XVIII e XIX: a do invertido sexual, o coquete e efeminado, a mentira da natureza. O francês afirma que um olhar já era lançado para a efeminização e a passividade na Antiguidade, quando eram apenas "avaliações negativas" e que uma "desqualificação" percorre os escritos latinos. Ele propõe então que:

[...] seria preciso estabelecer a longa história dessa imagem (à qual se faz corresponder comportamentos efetivos, através de um complexo jogo de induções e desafios). Seria possível ler, na intensidade tão fortemente negativa desse estereótipo, a dificuldade secular, em nossas sociedades, para integrar dois fenômenos - aliás, diferentes -, que são a inversão dos papéis [sic] sexuais e a relação entre indivíduos do mesmo sexo" (FOUCAULT, 2010d, p.205) [1983]

Marco a díade de Abreu (hierarquia e essencialismo) e a premência histórica aventada em Foucault e volto ao Brasil. Segundo Trevisan (1997a, p.55), “[...] o fantasma do veado<sup>65</sup> sempre perseguiu o masculino e esteve presente nas suas paranóias [sic], instaurando uma relação de atração-repulsão entre o macho e sua sombra”. O homoerotismo circunscrito à “veadagem” guarda um eco ainda importante na definição desse Outro radical do masculino:

[...]o mundo poderia ser lido como sendo constituído de uma oposição irreduzível: masculino/feminino. Mas poderia também ser lido como sendo feito de uma gradação que ia do mais extremado nível de masculinidade – digamos, de machão –, passando pelos ‘homens comuns’, transbordando numa fronteira habitada pelos ‘mordidos de cobra’ ou ‘enrustidos’, atingindo a zona dos homossexuais ativos, passando para os passivos, chegando aos ‘mulherzinhas’ e aos ‘efeminados’ e terminando nas mulheres (DAMATTA, 1997, p.42)<sup>66</sup>

Como estabelecem DaMatta (1997a) e Trevisan (1997a), a construção de discursos relacionados ao homoerotismo deve ser pensada segundo o caráter englobante e produtor da masculinidade tipicamente machista do Brasil, na forma de uma espécie de *discursos constituinte*. Diferente do que pensa DaMatta (1997a), a axiologia desse *resto simbólico* do qual tomam parte tanto mulheres quanto ‘veados’ recorre ao papel secundário imputado à efeminização e à passividade para construir essa bricolagem de elementos personificada no *homossexual*, negativo formado tanto pela imoralidade da mulher mundana e da histérica quanto pela degenerescência do homem libertino, onanista e violento.

---

<sup>65</sup> Macrae (1990) esclarece que, no interior do movimento homossexual brasileiro nascido no final da década de setenta via grupo SOMOS e Jornal Lampião, era comum o tratamento por “viado”, “bicha”, como tática de positivação em relação ao preconceito. João Silvério Trevisan, praticamente fundador tanto do grupo quanto do jornal, faz uso dessa prerrogativa.

<sup>66</sup> DaMatta (1997) discute a crise da masculinidade brasileira evocando o imaginário infantil masculino da década de cinquenta.

Não pretendo, porém, circunscrever os discursos de objetivação e subjetivação relativos à homossexualidade à essa série. No entanto, o que esta tese pretende é descrevê-los como parte fundamental do dispositivo sexual no Brasil atual. Assim, é mister inquirir os diferentes modos pelos quais a grade masculino engendra sua diferença: haveria, então, uma assimilação do homoerotismo pelo masculino na Antigüidade e uma correspondente construção de um gênero feminino negativo; a partir do século IV d.C e sobretudo com a cristandade, haveria uma modificação axial engendrada com a valorização do matrimônio, no qual a base masculina inicia um afastamento em relação ao homoerotismo e, novamente, em relação ao gênero feminino; no século XVIII, a disseminação do dispositivo da sexualidade distinguiria biologicamente os gêneros, postulando o homoerotismo muito mais próximo de um feminino englobado e negativo.

Nessas configurações foucauldianas (FOUCAULT, 2007, 2009a, 2009b) dos *aphrodisia*, da *carne* e do *dispositivo da sexualidade*, gostaria de fazer notar a manutenção de uma negativização das práticas passivas e efeminadas. Se "[...] as prescrições podem muito bem ser formalmente parecidas: isso só prova, no final das contas, a pobreza e a monotonia das interdições." (FOUCAULT, 2009b, p. 314), cabe atentar para as estratégias de repetição e permanência de uma preocupação, de uma interdição, de uma patologização e de uma assimilação fantasmática dos discursos da efeminização. Como gostava de repetir Foucault, a virtude da pergunta reside em questionar os motivos pelos quais continuamos a fazê-las e não produzimos outras.

É uma análise dessa permanência iterativa e de suas transformações que intento a seguir.

## 5.1 *Aphrodisia*, submissão e cidadania

Entabular uma discussão analítica dos códigos morais sobre as relações homossexuais passivas no Brasil exige que se considere um arquivo ocidental específico, os regimes de *aphrodisia* gregos e suas modificações latinas, cujos comentários e observações<sup>67</sup> têm como produto boa parte problematização das práticas sexuais que se verá no

---

<sup>67</sup> Aponto estas estratégias conforme Foucault (2002a) [1971].



país, sobretudo no *Período Colonial*, quando o poder religioso normatizará as práticas e os sujeitos que delas tomam parte.

Esses regimes já foram amplamente retomados, porém cabe aqui que se atente para dois problemas anunciados em Foucault (2009a, 2007), Dover (1994) [1978], Boswell (1980), Veyne (1985) e Ariès (1985a, 1985b): o das relações entre a capacidade de se exercer a cidadania no mundo Antigo e modelo de hierarquização das práticas de afetividade e de prazer entre homens, segundo o binômio atividade X passividade.

Olhemos Foucault (2009a, 2007). Em *Uso dos Prazeres*, o filósofo revelava o propósito de traçar a genealogia do "[...] desejo e do sujeito desejante" (FOUCAULT, 2009a, p.11), responsável, na modernidade, pela relação entre hermenêutica dos sujeito e verdade. Para isso, o que produzia era uma discussão das modalidades de aparição do sujeito nos jogos de verdade e a relação entre ambos e uma problematização das práticas sexuais segundo as moralidades. A genealogia das problematizações, então, tem um espaço arquivístico na Antiguidade Clássica, naquilo que ela estreitamente comunica à moral cristã ou indiretamente ao dispositivo sexual moderno<sup>68</sup>.

Para o francês, não obstante a ausência de um código moral restrito e de interdições marcadas, o discurso grego marcava-se por uma estetização das práticas sexuais e por uma circunscrição à cidadania. Por conseguinte, é um discurso que serve para marcar a diferença entre os que podem governar a *pólis* e os demais (escravos, mulheres), escrito para cidadãos e sobre cidadãos. Além disso, um discurso sobre as relações entre as práticas relacionadas à Beleza e à Verdade. Finalmente, um discurso com vistas ao futuro da *pólis*, porque destinado a salvaguardar os jovens e prepará-los para o governo da cidade.

Poderíamos dizer, com Foucault (2009b, p.34), que a questão, não sendo da ordem de um código moral e de sua obediência, era da ordem do "governo de si e do governo dos outros" e da *pólis*. No interior desse discurso, todas as práticas tinham um valor e diziam respeito aos

---

<sup>68</sup> São três as configurações oferecidas nos volumes da *História da Sexualidade: aphrodisia*, regime de Afrodite, do prazer grego mas também do cuidado de si; *carne*, moralidade codificada a partir do ascetismo, do matrimônio e do pecado; *dispositivo sexual*, pautada nos discursos de medicalização e no biopoder.

modos pelos quais o sujeito pode se constituir como cidadão livre, entendendo-se a liberdade diretamente relacionada ao Belo e ao Bem. Foucault chama isso de "[...]determinação da substância ética [...]" . Como já afirmei no capítulo precedente, haveria morais mais voltadas para a maleabilidade subjetiva e pautadas no imperativo ético. Os regimes de *aphrodisia* grego são desse último tipo.

Apesar da liberdade não codificada, os prazeres são problematizados moralmente, na Grécia: na forma de um cuidado com o corpo, de uma técnica de existência de um regime dos prazeres, a *Dietética*. Na forma de uma problematização das relações com as mulheres, a *Econômica*, na qual haveria uma "dissemetria essencial" (FOUCAULT, 2009b, p.208) e uma regulação das práticas por meio dos discursos da "temperança". Na modalidade de uma *Erótica*, a série de inquietações que diziam respeito ao Eros e aos amores masculinos.

Restringindo o escopo deste trabalho às homossexualidades, passo a observar a *Erótica*. Assim, é sabido que os gregos sustentavam sua moralidade na masculinidade e na cidadania (FOUCAULT, 2009b; DOVER, 1994). No caso da *Erótica*, portanto, a relação com os rapazes dizia respeito a uma hierarquização dupla: primeiramente, entre as relações entre os cidadãos e as relações entre estes e as mulheres e os escravos; depois, uma hierarquia constantemente problematizada entre os papéis que deveriam desempenhar os sujeitos em suas práticas de Eros. Nos dois casos, de acordo com Dover (1994, p.100) [1978], a naturalidade da *Erótica* estava condicionada à virilidade e ao papel ativo em contraposição à submissão:

Todas as informações de que dispomos, no sentido de apoiar a hipótese de que os gregos consideravam o desejo homossexual masculino como natural, referem-se ao parceiro ativo, e precisamos levar em conta que, para eles, a diferenciação entre os papéis [sic] ativo e passivo, na homossexualidade, era de profunda importância.

Tomando em consideração essa hierarquia, já no capítulo *A problematização moral dos prazeres*, Foucault (2009b) [1984] aponta nos gregos uma moral em que o domínio e o comedimento- a *sophrosune* - promoveria um acesso à liberdade e à verdade. O importante para o cidadão era o governo de si de modo a não se tornar

escravo dos seus prazeres. Esse domínio de si requeria uma atividade e uma temperança viril:

O que é afirmando através dessa concepção do domínio como liberdade ativa é o caráter "viril" da temperança. Assim como na casa cabe ao homem comandar, assim como na cidade não é aos escravos, às crianças nem às mulheres que compete exercer o poder, mas aos homens e somente a eles, do mesmo modo cada um deve pôr em obra sobre si mesmo suas qualidades de homem. (FOUCAULT, 2009b, p.102) [1984]

No escrutínio dessa virilidade, o prazer entre os homens pode ser sondado por uma ausência: não resistir é ser fraco diante do outro e de si próprio, implicando uma atitude de efeminização. Foucault (2009b) [1984] acrescenta ainda que, enquanto o código moral moderno considera efeminadas apenas práticas de transgressão dos papéis sexuais - masculinos/ativos e femininos/passivos -, o discurso grego aumenta o escopo de atuação do discurso da efeminização, que subsume tanto as práticas sexuais passivas quanto as atitudes morais da não temperança e da fraqueza no governo de si.

Dessa perspectiva, no capítulo *Erótica*, Foucault (2009b) [1984] percorrerá os discursos acerca dos prazeres que envolvem os rapazes - na maior parte os analisados, anteriormente, por Dover (1994) [1978]. A *erótica* dos desejos pelo mesmo sexo garantia a não-feminilização: o que causava repúdio e merecia cuidado era aquilo que marcava a renúncia aos privilégios e à superioridade dos homens. Como forma de evitar qualquer aproximação com a inferioridade do feminino, na economia interna desses prazeres era exigida virilidade indiscutível entre os parceiros - o jovem eromenos e seu pretendente mais velho erasta -, traduzida numa valorização esteticizante desses amores viris.

Dover (1994) [1978] traça um histórico dessa hierarquização de que fará uso Michel Foucault. O autor faz referência, inicialmente, ao problema levantado no vocabulário: o parceiro passivo era, em geral, determinado como *paîs*, palavra cuja semântica é a da criança, do subordinado. Nesse sentido, também Kohan (2003) adverte que em grego clássico, *paîs* é reservada para fases pré-cidadania. A amplitude semântica designa ainda a *subordinação de um dos membros* do casal homossexual masculino. Note-se, ainda, que a problematização de

certas práticas de subordinação aparece no uso da palavra *pornei*<sup>69</sup>, que em grego clássico está ligada à prostituição e, mais tarde, terá seu escopo ampliado para a negativização de práticas sexuais ou sociais, obedecendo a hierarquias específicas.

A dissimetria e a problematização da subordinação e da possível efeminização que envolvem atos sexuais entre homens é amplamente relatada por Dover (1994) [1978]. Trata-se, como afirmou Foucault, de um problema de status do cidadão grego, relacionado ao termo *hybris*, cujo sentido residia nas maneiras arbitrárias que se pode ter ao tratar dos outros. No caso grego, *hybris* era um ato de violência em relação a outro cidadão, a fim de estabelecer domínio e desrespeitando a igualdade da lei. Dover (1994, p. 59) [1978] aponta que, na *Acusação de Timarco*<sup>69</sup>, *hybris* antinomizava com os atributos da *sophrosune*, o comedimento, e poderia ser usada para marcar negativamente a submissão sexual "[...] como o resultado da persuasão honesta". Se, pois, um excesso fosse responsável pela corte feita por um erasta a um erômeno, isso seria matéria de discussão popular geral (já que o "diz-se que" era comum tática de desvalorização dos adversários) e admoestação pública, da esfera da cidadania.

Sob a égide de um excesso, Foucault (2009b) traz à tona um problema relacionado à liberdade e, novamente, à cidadania: dispor do eromenos da maneira que se deseja, sem moderação, implica em romper a ética dos prazeres que, a partir da hierarquia etária e social existentes entre o parceiro mais velho e o parceiro mais novo, será responsável pela emergência do segundo no espaço da *pólis*.

Uma mesma preocupação com a dissimetria deve ser observada no Eros da relação entre erasta e eromenos. Ainda conforme Dover (1994, p. 68) [1978], houve uma extensão dos sentidos de Eros, no período clássico e helenístico, para o desejo e a atração sexual e não-sexual. O autor ensina que, não obstante as discussões platônicas do *Banquete* sobre a origem e os modos de Eros, há um discurso sobre a legitimidade de Eros, exclusivo para as formas moderadas do erasta. Isso quer dizer que os discursos gregos não supunham igualdade do

---

<sup>69</sup> A *acusação de Timarco* é um texto de 346 a. C., escrito por Ésquines como discurso de acusação a Timarco, acusado de infringir a lei ateniense que "[...] estabelecia que um cidadão ateniense se prostituísse a outro homem." (DOVER, 1994, p.30) [1978].

desejo e do amor, sendo estes considerados virtudes e possibilidades apenas dos homens mais velhos, cidadãos . Por sua vez, ao eromenos era reservado a *philia*, como resultado da admiração, como gratidão diante dos ensinamentos do erasta. Nessa esteira, também o prazer de Eros era interdito ao mais novo: "prestar favores" ao erasta era uma espécie de retribuição por seus préstimos e não deveria incluir prazer, sob pena de "[...] ser [o eromenos] criticado como  *pornos*  [...]" (DOVER, 1994, p. 80) [1978].

Nessa esteira, era da ordem da *sophrosune* que nas representações dos prazeres dos vasos gregos o eromenos figurasse com o pênis flácido durante o intercuro anal: "A regra é [...] que, no final, o eromenos possa conceder um favor a seu erastes, mas ele mesmo não tem qualquer incentivo sensual para agir assim." (DOVER, 1994, p.139) [1978]. Marcando a diferença, os sátiros, que viviam nos regimes do excesso, eram majoritariamente representados com seus pênis eretos<sup>70</sup>, o que indicaria um prazer da desmesura, da *hybris*. Foucault (2009b, p. 278) [1978] reconhece a mesma resistência quanto ao prazer dos rapazes, a partir do que chama de princípio geral, enunciado no *Banquete* de Xenofonte, por Sócrates: "Um rapaz, aliás, não participa como uma mulher das volúpias amorosas de um homem, mas permanece como espectador jejuo de seu ardor sensual".<sup>71</sup>

Essa "reticência" da Filosofia, da ordem do discurso erudito, era acompanhada pela violência da comédia, de cunho popular e onde, diferentemente, as relações homossexuais sofrem um deslocamento, "[...] do centro para a periferia da vida sexual ateniense, já que a comédia é fundamentalmente heterossexual." (DOVER, 1994, p. 206). Como discursos de objetivação, as comédias são responsáveis por criticar o poder e os governantes e, para tanto, fazem uso de uma censura ridicularizadora das práticas de prazer. Potencializando a desconfiança filosófica, elas insistem na caricatura das relações entre

---

<sup>70</sup> O corpo dos rapazes é um dos motivos prediletos da arte grega nos vasos. Dover (1994) descreve uma série de particularidades que, no entanto, amiúde sofrem variações na representação. O autor chama atenção para o fato de que o "gosto" grego paulatinamente teria se transformado, sendo que os rapazes admirados a ser representados com mais frequência passaram dos mais viris, no período Clássico, para os mais efeminados, no Período Helenístico. Cabe ainda chamar atenção para o fato de que era comum que um eromenos fosse representado com suas nádegas proeminentes, para o deleite do erasta.

<sup>71</sup> O trecho é de Xenofonte (apud FOUCAULT, 2009b, p.278).

homens. Assim Eubulo (apud DOVER, 1994, p. 189), autor do século IV a. C., relaciona falta de mulheres ao descomedimento anal:

Nenhum deles sequer botou os olhos numa hetaira [amante, prostituta]; eles ficaram se masturbando dez anos a fio. Foi a campanha pobre por causa da captura de uma cidade, eles voltaram para casa *com os traseiros muitos mais amplos do que (os portões) da cidade por eles tomada*. [grifo meu]

Uma derrisão similar das práticas passivas encontra-se nas comédias de Aristófanes, onde a crítica social também estava amparada numa desvalorização da passividade e numa enfática centralização do coito anal e suas variantes. Havia uma série de enunciados de aproximação a se percorrer: entre covardia e efeminização; entre inferioridade e passividade; entre submissão passiva e caráter mercenário do sujeito; entre crítica da má administração da *pólis* e as práticas homossexuais excessivas (do erasta em sua perseguição e corte) e submissas (do eromenos).

É também nesses textos que uma insistência em marcar negativamente a passividade recai sobre a "bunda" e o "ânus": o insulto grego *katap3gmi*, cujo sentido opera entre a vergonha, a inferioridade e homossexualidade passiva e cuja origem é a mesma de *p3ge*, as "nádegas", é utilizado como referência derrisória tanto em *As nuvens* quanto em *As vespas*. Nas *Nuven*s, o poeta cômico chega a usar, ademais, a palavra *lakkaprokto*s, "cu de tanque", a fim de caracterizar o filho da personagem Estrepsíades, que o havia espancado (DOVER, 1994, p. 200-201) [1978].

Foucault (2009b, 2007) postula então uma estratégia de desvinculação desse negativo que constituía os discursos sobre os rapazes: uma estetização de suas práticas, restrita apenas à elite grega e contendo por um lado o prazer e a correlata submissão feminil do eromenos e indicando para o erasta um comedimento da corte. Não se tratava de uma restrição codificada de Eros, já que este poderia ser voltado tanto para jovens quanto para mulheres, de forma ainda unificada e indistinta. Todavia, de uma preocupação com a virtude do cidadão e, como já afirmei, sua capacidade de governar a cidade a partir de um autogoverno, o que demandava uma atenção e uma vigilância constante sobre si.

Por outro lado, o mesmo Foucault (2009b), em consonância com Dover (1994), informa acerca de uma "oscilação" presente nos textos no que tange à naturalidade desses amores, tomando *As Leis*, livro tardio de Platão, e uma discussão da *sophrosyne*:

Precisamos pensar que, quando as formas naturais de macho e fêmea se juntam para a procriação, o prazer deste ato parece lhes ter sido concedido de acordo com a natureza, enquanto que o prazer derivado das relações sexuais entre um homem e outro homem, ou entre uma mulher e outra mulher, parece *contrário à natureza, um crime de primeira ordem, cometido por causa da incapacidade de controlar o desejo por prazer.* (PLATÃO apud DOVER, 1994, p.255, grifo meu) [1978]<sup>72</sup>

Chamo atenção para o estado contrário ao da natureza. Ainda que, segundo Foucault (2009b, p.277) [1984], *As Leis* atentassem para o comedimento e a governabilidade, o discurso anti-natural ali presente será mote da série que se inaugura com o ascetismo pagão e, mais tarde, "universaliza-se" com a pastoral cristã. Ademais, também nas *Leis* é notável que Platão já exija uma legislação que afete as relações sexuais, sobretudo concernente à manutenção da virilidade dos rapazes, visto que é nocivo os " ' usar como mulheres' ".

O acirramento das problematizações sobre a homossexualidade não se restringe, porém, à passividade. Uma outra série de discursos norteará um deslocamento a partir justamente do ascetismo, com rumo à transcendência. Assim, na mesma época, via discurso platônico, a discussão da virilidade e da honradez do eromenos vai dividir espaço com o problema de ultrapassamento do Eros rumo à *philia*. Essa idealização do amor como sabedoria e acesso à verdade surgirá com destaque no *Banquete*, nos diálogos de Sócrates e de Diotima sobre a natureza de Eros. Segundo Foucault (2009b), será a primeira manifestação do binômio sexualidade-verdade, pela qual os sujeitos questionam tanto seu desejo quanto seus objetos de uma perspectiva ontologizante.

---

<sup>72</sup> *Natureza*, no caso dos gregos e dos estóicos posteriores diz respeito a excesso e desmesura e não à monstruosidade de uma categoria ontológica.

O deslocamento operado no *Banquete*, de acordo com Foucault (2009b), é o de se abandonar uma pergunta deontológica e de se assumir uma questão ontológica. No diálogo, antes dessa diferença, o que se tem são os vários discursos sobre a origem e os modos de Eros - é o que dizem Pausânias, Fedro, Erixímaco e Aristófanes (PLATÃO, 2009) [380 a. C.?]. Quando toma a palavra, Sócrates remonta a um ensinamento de Diotima, que ultrapassa o questionamento sobre a virtude dos amantes e separa o amor pelos corpos do amor pelas almas e pela verdade. Em Diotima, trata-se de abandonar o desejo por aquilo que é belo - os rapazes, o corpo - e ascender ao Belo, ao Verdadeiro. Para Diotima, o que configuraria as relações amorosas era um "subir de degraus", do corpo à alma e ao belo, para só então obter o conhecimento do Belo - como ideia metafísica (PLATÃO, 2009).

Esse discurso de renúncia é traduzido em ideal ascético. Primeiramente, porque o corpo passará a via de acesso ao Belo à Verdade. Depois, porque um imperativo de simetria entre eromenos e erasta será exigido com o ideal transcendente: se o amor muda de natureza, não é mister regular o prazer dos jovens e o Eros pode ter como produto um amor entre as almas, no qual o eromenos terá papel "afetivo ativo" - assim como, mais tarde, as mulheres.

Foucault (2009b, p.308) [1984] atenta para o paradoxo histórico que sonda o amor dos rapazes: ao mesmo tempo em que o valorizam, os gregos o envolvem numa série de reflexões e formulações, cuja culminância é o modelo ascético, a "abstinência indefinida" tomada como princípio. Nessa esteira, a valorização do amor pelos rapazes é da ordem da estilização e voltada apenas aos cidadãos. É, porém, da transformação do ascetismo e da preocupação cívica masculina que se formulará um novo regime moral no mundo romano. Entretanto, o paradoxo anunciado em Platão vai se juntar a uma diminuição da importância justamente das relações de *philia* entre os homens, contraposto ao incremento significativo dos discursos positivos sobre as relações conjugais. Outrossim, nessa nova configuração, instalada, segundo Foucault (2007) [1984] em meados do século IV d. C., adensa-se a crítica aos comportamentos sexuais passivos e, posteriormente, inicia a série de discursos de interdição a qualquer prática do "amor entre iguais", então suplantado por uma norma de prazer heterossexual:



[...] em nome dessa intensificação do valor *aphrodisia* nas relações conjugais, por causa do papel que se lhe atribui na comunicação entre esposos, é que se começa a interrogar de modo cada vez mais dubitativo os privilégios que tinham sido possíveis reconhecer ao amor pelos rapazes. (FOUCAULT, 2007, p.186) [1984]

O que os textos latinos fazem é tomar de empréstimo a *Erótica* grega e seu perscrutar e adequá-los à emergência de um compromisso com o amor pelas mulheres, que também deverá ser levado em conta como partícipe do Eros, e de uma exigência de prazeres na modalidade igualitária, cujo *locus* é a vida conjugal. Foucault (2007) [1984] mostra como, no *Diálogo sobre o amor*, de Plutarco, ocorre a "universalização" dos *aphrodisia*, e como um estreitamento entre Eros ascético e Afrodite física engendraram um novo problema para o amor dos rapazes: se a conjugalidade heterossexual oferece, via corpo, um recrudescimento do amor da ordem da reciprocidade heterossexual, o "dilema" é inscrever esse prazer corpóreo numa relação entre homens que, desde Platão, deveria seguir o discurso da ascese e da *philia* - lembremos que submissão resultava em  *pornos*. O que faltava ao amor dos rapazes e o tornava imperfeito era *charis*, a virtude da aquiescência e da reciprocidade sexual. Em Plutarco, a *charis* estava interdita à humilhação do eromenos e, assim, reformulada como perfeição das relações que não causavam danos ao sujeito ou à cidade, quais sejam, as estabelecidas no interior do matrimônio.

O "caso" Plutarco (FOUCAULT, 2007, p.208) [1984] testemunha uma série de modificações na configuração de uma "nova estilística do amor". Veyne (1985) entende essa estilística não como indulgente em relação à homossexualidade mas, em coro com Foucault (2007 [1984], implicada no problema geral do uso dos prazeres e da liberdade ética. Deste modo, as reprovações da homossexualidade pertenciam ao mesmo patamar daquelas voltadas aos casos extraconjugais, quando surgia um excesso. Nessa configuração, o historiador aponta três pontos de referência: "[...] liberdade amoroso ou conjugalidade exclusiva, atividade ou passividade, homem livre ou escravo." (VEYNE, 1985, p.39).

Centro-me na díade atividade X passividade. Veyne (1985, p.40) observa que a "complacência" passiva no intercuro sexual era vista como "antinatural" pelos romanos. No entanto, assevera que este

"fora da natureza", na Antiguidade, significa um desacordo com as regras sociais ou com o ideal de autodomínio, e não é da esfera da "monstruosidade", como ocorrerá, mais tarde, na moral cristã. A anti-natureza da homofilia resultava em dois discursos: "[...] a maioria indulgente achava-a norma e os moralista políticos achavam-na às vezes artificial, da mesma maneira, aliás, que todo prazer amoroso."

Se, então, o problema era o do cidadão, a diferença romana estava em substituir o eromenos pelo escravo. Na sociedade romana era preciso respeitar os homens livres e a circunscrição aos escravos obedecia à separação marcada e distintiva entre atividade e passividade:

Nesse mundo não se classificava as condutas de acordo com o sexo, amor pelas mulheres ou amor pelos homens, e sim em atividade e passividade: ser ativo é ser másculo, seja qual for o sexo do parceiro chamado passivo. Ter prazer de modo viril, ou dar prazer servilmente, tudo está nesse ponto. [...] Um desprezo colossal recaía sobre o homem adulto e livre que era homófilo passivo, ou como se dizia, *impudicus* (este é o sentido pouco conhecido desta palavra) ou *diatithemenos*. (VEYNE, 1985, p.43)

Não parece difícil associar o  *pornos* grego ao *impudicus*, enquanto discursos que prezam pela defesa da moderação e põe "entre parênteses" as práticas não viris. A sociedade machista, viril e escravocrata romana, conforme descrita por Veyne, mantém a desconfiança diante da homossexualidade. Vai além em seus deslocamentos. Elabora uma moralidade que valoriza as relações matrimoniais e coíbe os exageros do homem ativo, com vistas à purificação metafísica. No mesmo golpe, assimila o platonismo e unifica o Eros igualitário entre homossexualidade e heterossexualidade sugerido em *As Leis*. Aponta, ainda, para a valorização do comedimento e o cuidado consigo. Finalmente, discute, comenta e dissemina a vinculação da passividade ao fora-da-norma e da natureza, admitindo-a agora apenas na forma de submissão dos escravos (VEYNE, 1985).

A moralidade pagã, entretanto, não encerra o único debate sobre homossexualidade, interdito, passividade e metafísica. Em São Paulo, no início da cristandade, aparece uma doutrina religiosa em que se desvenda, segundo Ariès (1985a, p.50), "[...] uma concepção do mal na

qual se unem e se combinam o judaísmo e o helenismo de sua época, em que aparecem as grandes tendências do que virá a ser a moral cristã, mas que já era uma moral pagã em formação."

Um parênteses para atentarmos para o vértice entre moral pagã e cristã. Ariès (1985b) e Boswell (1980) afirmam uma semelhança e questionam as hipóteses cesuralistas. De modo semelhante, Foucault (2010f) [1982] coloca em xeque a distância radical entre elas e prefere operar investigando as pequenas modificações e assimilações. Ao estudar os textos de Cassiano, o francês percebe um acontecimento, o discurso da ascese da castidade, cuja subjetivação só se dá na obrigação de conhecer a verdade de si e de travar relações de atenção e repulsa com o outro. Não se fala, porém, em corte em relação à moral pagã:

[...] parece que o estudo de um texto desse tipo confirma que quase não há sentido em falar de uma "moral cristã da sexualidade, ainda menos de uma "moral judaico-cristã", No que se refere à reflexão sobre as condutas sexuais, processos muito complexos se desenvolveram da época helenística a Santo Agostinho." (FOUCAULT, 2010f, p.118) [1982].

Voltemos à Paulo, cujos textos remontam exatamente da temporalidade indicada pelo genealogista e que fazem pensar em aproximações entre as morais cristã e pagã. Segundo Ariès (1985, p.50), o apóstolo empenhou-se numa hierarquização dos pecados: contra Deus, a vida, o corpo, os bens e as coisas, e os da palavra. Os pecados contra o corpo são uma ofensa a Deus, de quem o corpo é templo. Divide Paulo o pecado contra o corpo, a "fornicação", em quatro subgrupos:

O primeiro subgrupo é constituído pelos prostituídos: *fornicari* (em gregos: *pornoi*). O segundo é o dos adúlteros, isto é, os que seduzem a mulher de outro - e as mulheres que se deixam seduzir. [...] O terceiro grupo e dos *molles* [...]. [Indo adiante, na página seguinte]. São Paulo cita ainda os *masculorum concubitores*, os homens que dormem juntos. (ARIÈS, 1985, p.51-52)

Há dois elementos importantes a se destacar: primeiramente, que os pecados de fornicção, não obstante a crença paulina de que a mulher trouxera o pecado ao mundo, tinham espaço reservado para duas

modalidades de "amores homossexuais", *masculorum concubitores* e *mollities*. O primeiro deles diz respeito às relações viris, em que se desempenha o papel de ativo. Depois da ênfase dupla, o acontecimento discursivo seria a "grande invenção da época estoico-cristã", a saber, a segunda modalidade de homossexualidade, subsumida na noção de *mollities*. Conforme Ariès (1985, p. 53), o discurso sobre *mollities* indica a passividade e uma busca por prazer que suplanta o físico e - digamos - acomete a alma, num erotismo. A importância que as práticas de *mollities* ganharão na codificação e desenvolvimento de uma moral sexual da carne modificariam o modo pelo qual a homossexualidade era encarada: "[...] difundida no mundo helenístico e considerada normal, tornava-se um ato abominável e proibido." (ARIÈS, 1985, p. 52-53).

Como já é possível inferir, as transformações do discurso indicada por Foucault (2009b, 2207), Veyne (1985) e Ariès (1985) apontam na direção de uma moralidade cuja codificação reunirá séries discursivas pagãs e cristãs e cujo núcleo reside numa atitude negativa em relação à homossexualidade e uma reavaliação positiva das práticas heterossexuais e do casamento. Além disso, o que é fundamental para esta tese é a crença de que uma problematização das práticas de prazer entre homens traz um agravante de prazer e humilhação, cívica e depois religiosa, objetificada nos discursos de *mollities*.

Dessa perspectiva e entendendo a Idade Média, conforme Boswell (1980), sustentada por uma codificação moral de base eclesiástica, sobretudo relativa ao modo feudal de organização econômica e societária<sup>73</sup>, é importante considerar em seu bojo a recorrente desconfiança diante da degradação que a passividade representa no discurso já negativo acerca das práticas homossexuais. Assim, Crisóstomo imaginava que apenas uma morte não bastaria aos que desempenhassem tal papel e tratava com um "um profundo horror aquilo que considerava a degradação de um homem passivo para outro" (BOSWELL, 1980, tradução minha)<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Boswell (1980) considera uma diferença entre modelos mais e menos urbanos de organização na Idade Média. Os últimos seriam os mais restritos ao domínio eclesiástico.

<sup>74</sup>Trecho: "[...] a profound horror of what he considered to be the degradation of one man's passivity to another." (BOSWELL, 1980, paginação irregular)

Aduzindo essa relação de apropriação e comentário da moralidade cristã em relação ao paganismo da Antiguidade, é hora de passarmos propriamente aos discursos da Colônia, devidamente alimentados pelo arquivo religioso ascético, metafísico e heteronormativo. Antes disso, observe-se o tom ubuesco com que o poder traça os diagramas e expulsa do verdadeiro a homossexualidade: da desconfiança ambígua da submissão do eromenos, caricaturizada na comédia e transformada em drama ético, o que vemos é um olhar na filigrana, que ora se empenha no elogio das formas, ora se revolta com o exagero dos conteúdos possíveis, dando margem à toda sorte de falatório e aviltamento público, como consta na acusação a Timarco. Sobejo é também o ridículo que impregna as diversas hierarquizações da carne, como a que se avista em São Paulo e como a que constitui o discurso da Inquisição. É na tentativa de deslindar essa permanência risível como *doxa* que passo de uma experiência de pederastia e cidadania da Antiguidade, para as cada vez mais codificadas normas morais que constituem os discursos sexuais no Brasil Colonial.

## 5.2 Pecado, hierarquia e sodomia

Ao me voltar para o Brasil, faço uma ponderação: o tratamento dado à passividade e à efeminização não são os únicos possíveis nos discursos sobre a homossexualidade. No entanto, dada a recorrência de seu aparecimento e a constância de suas modificações, parece lícito sustentar a hipótese de que a relação entre práticas de prazer entre homens e efeminização descrevem, desde o *Período Colonial*, estratégias de hierarquização e de distinção entre práticas mais ou menos degradantes, mais ou menos morais, mais ou menos anormais.

No caso específico do arquivo referente ao *Período Colonial*, não se quer, ainda, fazer crer que há apenas uma modalidade de relações entre homens ou que estas jamais ultrapassam o plano sexual. Pretendo apenas marcar uma dupla atenção: uma, na codificação da homossexualidade no rol das fornicções e a transparência com que os discursos sobre ela incorrem numa minuciosa descrição que envolve a atividade e a passividade. Outra, da ordem da hierarquia entre atividade e passividade que envolve as confissões dos sujeitos, trazendo à tona interseções entre práticas sexuais e papéis sociais, seguindo a negativização que a cristandade legava à feminização.

Isso também não equivale a anunciar uma permanência restrita da ética grega ou latina e sua preocupação com a cidadania e a submissão na configuração cristã da moral sexual. Entretanto, ao que parece, os discursos sugerem - como dito antes e como se tentará mostrar - uma modificação estratégica e uma permanência cada vez mais normatizadora dos enunciados de atenção e reprovação das práticas homossexuais passivas - no caso Colonial, às voltas com a metafísica cristã.

Para investigar esse discurso sexual, inicialmente, é preciso tomar em consideração a tardia ocupação do território brasileiro pela Metrópole e o modelo em se desenvolveu a sociedade colonial, de base rural e centrada na família patriarcal e suas "senhor". Como não houve, no país, um modelo de intimidade e privacidade - até pelo menos a chegada da Família Real e as iniciativas de urbanização -, uma espécie de liberdade dos costumes eivava as relações sexuais (VAINFAS, 1997; FREYRE, 2003). Esse regime de "liberalidade" da Casa-Grande, segundo Vainfas (1997, p.232) era sustentado por um tripé formado por "Sexo pluriétnico, escravidão e concubinato [...]".

Da mesma perspectiva, de acordo com Costa (1989), o sexo no *Período Colonial* contou com certa permissividade pois baseava-se nas normas e na disciplina da instituição social típica desse período, no Brasil: o mandonismo patriarcal. Organização social fundada nos princípios do latifúndio e no poderio dos senhores, o regime disciplinar que oferecia esse patriarcado era bastante difuso e se estenderia até as primícias de urbanização colonial. A estrutura de submissão a esse poder centralizador não teria permitido nem a adequação irrestrita às leis da *Coroa* - o interesse local prevalecendo sobre as ordenações de além-mar via apadrinhamento e influência econômica - nem a subordinação rígida aos preceitos da religião: por um lado, a Igreja estava subordinada economicamente aos latifundiários; por outro, era da família colonial que saíam os sacerdotes, os filhos-padres que realizavam de forma incontestável o domínio do mandonato.

Conforme o mesmo Costa (1989), o amálgama entre centralização da autoridade e flexibilização disciplinar revestiu também a família de contornos específicos: ainda que simbolicamente restrita a um simulacro da *Sagrada Família* cristã - de todo modo exemplar da justificação do poderio do Pai -, não havia nessa instituição nem uma disciplina rígida da casa nem uma valorização da intimidade e da vida

interior dos sujeitos. Assim, à pauperização do vestuário, da alimentação e do mobiliário, coadunava-se ao desprestígio da intimidade e da vida interior dos moradores da casa. Como princípio de unidade, o pai desestimulava as relações interpessoais, engendrando uma ordem de indiferenciação baseada apenas em seus interesses econômicos. Se tudo se subordinava ao pai, essa autotelia radical da experiência familiar trazia no bojo um *ethos* de auto-identificação “sentimentalmente centrífugo”:

Na família antiga, os indivíduos tendiam a ver, de modo predominante, em seus atos, gestos, desejos e manifestações sociais a expressão de uma ordem causal externa ao destino pessoal. A série de determinações religiosas e familiares monopolizava a significação do fato emocional privado. A visão ética corrente amputava na raiz todo pensamento que pretendesse explicar o fato psíquico psicologicamente. A fixação dos indivíduos na rede de interesse do grupo, do pai, da propriedade e dos antepassados, tornava-os portadores de uma psicologia rasa, sem relevo ou especificidade (COSTA, 1989, p.97)

Para Costa (1989), não se trata de destituir os indivíduos de uma interioridade no *Período Colonial*: a questão é entender esta última, no limite, como resultado do atrofismo do regime patriarcal que oferecia os dispositivos hegemônicos de interpretação das experiências. Por esse mecanismo de significação restrita ao masculino é que se pode justificar a exiguidade dos discursos acerca de mulheres (restritas à reprodução e aos cuidados com a subsistência da casa), das crianças (ainda não fixadas nas disciplinas produtoras de sua identidade) e dos comportamentos sexuais.

A mesma permissividade em relação aos comportamentos sexuais já fora atestada em *Casa-Grande e Senzala*, sobretudo quando Freyre (2003) aponta os costumes de iniciação sexual dos meninos da casa com os meninos da senzala. Não obstante a aquiescência da hipótese permissiva feita por Costa (1989) e o entendimento de uma refração da centralidade moral da Coroa e da Igreja, a legitimação do modelo conjugal permaneceu como esforço - muitas vezes vão - de contenção das práticas e de normatização dos sujeitos (VAINFAS, 2003). Outrossim, é o par formado pelas Ordenações da Metrópole e pelos

documentos do Tribunal da Inquisição que sugere a taxionomia dos crimes e pecados e descrevem como se davam as relações sexuais no Brasil de então. Atento, pois, para tais fontes do código moral brasileiro.

Essa codificação tem sua fonte primeira via Portugal nas *Ordenações do Reino* - compêndios de Leis portuguesas temporalmente divididas em *Afonsinas* (1447), *Manoelinas* (1521) e *Filipinas* (1583)<sup>75</sup> - e nas medidas definidas desde a fundação do Tribunal da Santa Inquisição em Portugal (1653) e as tomadas a partir do Concílio de Trento, entre 1546 e 1563 (ANDRÊ, 2007; GOMES, 2010; MOTT, 2010). Contemporânea do surgimento dessas legislações - civis e eclesiásticas -, como se sabe, é a chegada dos portugueses ao Brasil e, no caso dos discursos sobre os a sexualidade, a fundação de Salvador, em 1549, palco das descrições mais detalhadas dos costumes coloniais brasileiros.<sup>76</sup>

Olhemos mais atentamente esses discursos. No caso das *Ordenações do Reino*, é fundamental lembrar que sua presença permanecerá fecunda até a segunda década do século XX, até mesmo no *Período Republicano* - o Código Civil Republicano será promulgado, no Brasil, só em 1916. Ademais, seu arquivo é constituído por glosas e comentários do Direito Romano e, enfatizemos, pelo Direito Canônico, que marcará acentuadamente o Direito Civil (ANDRÊ, 2007)<sup>77</sup>. As *Ordenações* reservam um Livro específico para os Hereges e os Apóstatas. Entre assassinos, adúlteros e blasfemos, destacam-se os pecadores por sodomia - inicialmente, aqueles (homens ou mulheres) que participavam de intercurso sexual anal.

Nas *Ordenações Afonsinas*, a sodomia aparece destacada entre as heresias no Título XVII, *Dos que cometem peccado de Sodomia*:

---

<sup>75</sup> Gomes (2010) afirma que a legislação não se limitava às *Ordenações*, mais era composta ainda por diversas *Leis Extravagantes*, independentes dos compêndios gerais, que concorreram com as *Ordenações* ou para elas serviram de fonte.

<sup>76</sup> No caso de uma análise "brasileira", é importante levar em consideração a dificuldade das fontes alegada pelos historiadores e a colonização "litorânea" do Brasil. Desse modo, o *Período Colonial*, nesta tese, terá um corpus geograficamente restrito que, no entanto, é representativo dos espaços mais povoados de então.

<sup>77</sup> Assim, ressalte-se a relação entre a influência religiosa e o aparecimento do modelo médico-jurídico posterior, que será apresentado na própria seção.



Sobre todollos peccados bem parece feer mais torpe, çujo, e deshonneffo o peccado da Sodomia, e nom he achado outro tam avorrecido ante DEOS, e o mundo, como elle; porque nom tam foamente por elle he feita offensa ao Creador da naturezaleza, que é Deos, mais ainda fe pode dizer, que toda natura criada, affy celestial como humanal, he grandemente offendida.<sup>78</sup>

Atente-se para o discurso que relaciona a sodomia ao crime contra a natureza e seu criador, Deus. O recorte aponta para uma modificação importante no discurso sobre a homossexualidade na Idade Média: enquanto os gregos e, posteriormente, os latinos, pautavam-se pelo "natural" como "o comedido", o discurso cristão aproximará a corrupção do corpo à perversão da natureza divina do homem. Boswell (1980), nessa esteira, revela uma problematização nova do conceito de natureza presente na codificação cristã. Da perspectiva de Agostinho, por exemplo, ainda que exista a influência greco-latina, o caráter "contra-natureza" da homossexualidade é o de um pecado contra o corpo e costume (natureza) mas ainda contra a própria Lei Divina.

Depois de certificar o crime contra essa natureza divina, as *Afonsinas*, então, sucintamente apontam a origem bíblica da sodomia - Sodoma e Gomorra - e mandam que "[...] todo homem" que a praticar seja queimado e tornado pó, não deixando rastros de sua memória. Embora o compêndio de leis inicial ratifique o caráter negativo da Sodomia que se encontrava na moral cristã da Idade Média, a sistematização e o recrudescimento das penalidades (GOMES, 2010) ocorrerá nas *Ordenações* seguintes.

Assim, o Título XII das *Ordenações Manoelinas* é dedicado aos "[...] que cometem o pecado de sodomia". A pena é bastante severa para o criminoso:

Qualque peffoa de qualquer qualidade que feja, que pecado de fodomia por qualquer guifa fezer, feka queimdao, e feito por foguo em poo, por tal que ja mais nunca do feu corpo, e fepultura poffa feer auida memoria, e todos feus bens fejam confiscados pera a Coroa dos Noffos Reynos, pofto que tenha defcendentes ou afcendentes; e mais pelo mefmo cafo feus filhos, e defcendentes,

<sup>78</sup> Mantenho a grafia do texto utilizado, a saber: ORDENAÇÕES Afonsinas. Reprodução *fac-símile*. Livro V, Título XVII. Disponível em: <<http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/15ind.htm>> Acesso em: 12 nov. 2010.

ficaram inabiles, e infames, affi propriamente como os daquelles, que cometem o crime de lefa Mageftade contra feu Rey e Senhor.<sup>79</sup>

As *Manoelinas* estendem como se vê a condenação: o crime é de lesa-majestade e a linhagem familiar é atingida. Essas *Ordenações* estendem as penas, como nos documentos do Santo Ofício posteriores, aos que não delatarem o crime e às mulheres que cometem "[...] huas com outras" o nefando. Não menos importante, o segundo conjunto de leis assimila "bestialismo" à sodomia, que então passa a recobrir um espectro mais geral de heresias sexuais.<sup>80</sup>

Finalmente, as *Ordenações Filipinas*, editadas no século XVII, no período mais intenso da Inquisição, ampliam o escopo<sup>81</sup> do discurso sobre o que estabelecem como "pecado nefando sensual", mantendo as condenações - das galés à queima nas fogueiras. Gomes (2010) chama atenção para uma novidade fundamental no discurso persecutório: a inclusão da *mollície* como ato passível de condenação com degredo às galés e outras penas, dependendo do "[...] modo e perseverancia do pecado"<sup>82</sup>. As *Filipinas* adverte, em nota, que a prioridade da justiça é o enfrentamento da sodomia (p.1162) e definem a *mollície* como onanismo (p.1163). Atento para essa inclusão da *mollície* e remeto à *mollities*, apresentada em Paulo por Ariès (1985) na forma do pecado do prazer e da passividade. Nas *Filipinas*, a prática de onanismo circunscreve-se à busca do prazer, prática vista como pecado pela Igreja. O discurso sobre a *mollície* deve ser mais cuidadosamente articulado.

---

<sup>79</sup> Mantenho a grafia do texto utilizado, a saber: ORDENAÇÕES Manoelinas. Reprodução *fac-símile*. Livro V, Título XII. Disponível em: <<http://www.ci.uc.pt/ihiti/proj/manuelinas/l5ind.htm>> Acesso em: 12 nov. 2010.

<sup>80</sup> No caso do sexo com os animais, é mister observar uma série de discursos que permanecerá aproximando a homossexualidade ao bestialismo, de maneira positiva ou negativa: enquanto discurso de defesa, a homossexualidade é natural porque comportamento também dos animais; como discurso de acusação, a homossexualidade é bestial porque existe no mundo animal. Na modernidade científico-patológica, a natureza corrompida será um mote para as teorias de inversão sexual - ver próxima seção.

<sup>81</sup> As *Filipinas*, porém, distinguem sodomia de *alimaria* (bestialismo).

<sup>82</sup> Novamente, a grafia é do documento consultado: ORDENAÇÕES Filipinas. Reprodução *fac-símile*. Livro V, Título XIII. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/l5ind.htm>> Acesso em: 12 nov. 2010.

Para isso, faço **novo parênteses** e vou até os primeiros dicionários de Língua Portuguesa<sup>83</sup>: o *Vocabulário Portuguez e Latino* (1712), de Rafael Bluteau, e o *Diccionario de Língua Portuguesa* (1798), de Antonio Moraes e Silva.

No primeiro deles, o apanhado lexicográfico cobre um período de trinta anos e se inicia em 1680 (aproximadamente). Há uma série de palavras que evocam os crimes descritos nas Ordenações Filipinas. Primeiramente, a sodomia é definida segundo os critérios jurídicos:

*Sodomia. Peccado, por antonomafia, nefando, & por cofrequencia indigno de definição de fua torpeza. Vid. Nefando.*(BLUTEAU, 1712, paginação irregular)<sup>84</sup>

Mais adiante, eis que surge a *mollície*, com duas entradas reveladoras:

*Mollicia, ou Mollicie. Delicadeza. Muito mimo. Delicias [...]*

*Mollicie. Peccado torpe, que as leys do Reyno castigão com degredos de Galès, & outras penas. Vid. livro 5. da Ordenação, tit.13 §. 6. Mollities, ei, Fem. Dos que offendem a Deos nefte peccado, diz S. Paulo: **Molles non intrabuut in Regnum Caelorum.** .(BLUTEAU, 1712, paginação irregular)*

Como se nota, Bluteau (1712)<sup>85</sup> separa, assim como o texto das *Ordenações*, sodomia e *mollície*. Descreve a sodomia como uma interdição que sequer pode ser nomeada e esclarece a permanência de duas entradas semânticas possíveis para *mollícia*: a primeira, ligada à delicadeza e ao prazer; a segunda, relacionada ao onanismo das

---

<sup>83</sup> Os dicionários estão disponíveis para a consulta no site do Projeto Brasileira USP, que congrega edição de material raro e disponibilização do acervo pela internet. A grafia é dos originais.

<sup>84</sup> Uso o deslocamento do parágrafo para marcar o destaque do verbete.

<sup>85</sup> O dicionário ainda traz outras entradas referentes à homossexualidade: *Fanchonice*, equivalente de *Mollicie*, e *Puto*, "[...] Agente, ou paciente do peccado nefando[...]" (ligado também à prostituição) (BLUTEAU, 1712).

*Ordenações* e a São Paulo, que descreveu a prática segundo uma degradação feminil. Nos dois casos, cabe questionar, à Foucault, os motivos pelos quais a questão da passividade e do prazer a ela relacionado foram tratados como um problema. O porquê de terem se tornado objeto de uma prática de vigilância dos sujeitos (era mister olhar para si e para o outro) e de criminalização nas Ordenações. As razões pelas quais se autonomizaram relativamente à sodomia, tornando-se um conceito, e permaneceram, ainda assim, constituindo seus limites e interdiscurso.

Se tais perguntas não têm, por hora, uma resposta efetiva, cabe descrever a insistência com o discurso da efeminização e da passividade surge e reaparece, reconfigurado. Continuo, portanto, perseguindo-o numa descrição - **fecho parênteses**.

Voltemos ao período inicial da Colônia e à incipiente codificação moral. Já afirmei que sua constituição era credora do par Ordenações-Inquisição. Passo, então, a alguns apontamentos sobre o *Tribunal do Santo Ofício*, criado em Portugal em 1536 e fechado apenas em 1823 (MOTT, 2010). Tendo como tarefa precípua a perseguição às heresias - as diversas práticas, sobretudo judias e reformistas, que supostamente atentavam contra a fé católica -, a Inquisição Portuguesa acabou por assimilar como heresia ou apostasia uma série de práticas sexuais e sociais que desprezavam cânones eclesiásticos e configuravam uma entrega à *carne*, *dentre os quais figuravam a sodomia e a mollicie* <sup>86</sup>.

A Inquisição deve ser lida também sob a égide de um endurecimento moral da Igreja Católica, que desde o século XI vinha, por meio dos Concílios - de Latrão e Trento - instituir uma rigidez nas práticas do clero (regular e secular) a fim de rivalizar com a heterodoxia que culminaria com a Reforma Protestante. Nessa empresa, o Concílio de Trento <sup>87</sup> atenta para a defesa da verdadeira fé perante os infieis:

---

<sup>86</sup> De acordo com Green (2000, p. 55) “[...] entre 1587 e 1794, a Inquisição portuguesa registrou 4419 denúncias de sodomia. Estas incluíam tanto os suspeitos de terem praticado sodomia quanto os que forneciam confissões atestando o fato de terem cometido o ‘pecado abominável e perverso’ ”.

<sup>87</sup> CONCÍLIO Ecumênico de Trento (1545-1563): contra as inovações doutrinárias dos protestantes. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=trento&lang=bra>>. Acesso em 12 nov. 2010.

Por ali se deve defender a doutrina da lei divina que exclui do reino de Deus não só os infiéis [sic], mas também os fiéis [sic] fornicadores, adúlteros, **efeminados**, **sodomitas**, ladrões, avarentos, bebedores, maldizentes, gatunos (1 Cor 6,9s) e todos os que cometem **pecados mortais**, dos quais se podem abster com o auxílio da graça divina, e pelos quais se separam da graça de Cristo[...] (CONCÍLIO..., 1563, numeração irregular, grifos meus)

Destaco, no rol dos pecadores mortais, justamente os *efeminados* e os *sodomitas*, que passam, na Idade Média, a ser elencados quando se trata dos que corrompem a cristandade, tanto no caso dos leigos quanto dos clérigos. Outrossim, gostaria de apontar: primeiramente, como já se viu, os discursos civis e religiosos cujas séries cada vez mais refratam as práticas homossexuais, categorizando-as ou como crime passível de pena capital ou como desrespeito mortal à fé e à natureza divina; depois disso e no interior dos mesmos discursos, a divisão/atração recorrente entre sodomia e efeminação, vistas na tradição lexical, nas Ordenações e nos textos eclesiásticos, como o do Concílio.

A separação entre sodomia e efeminização, entre pecado nefando e *mollities*, deve ser, porém, também considerada pelo viés da assimilação: as práticas de sodomia serão objetificadas, na maior parte das vezes, seguindo um padrão discursivo que deixa entrever uma estratégia de hierarquização entre os sujeitos que tomam parte nesses pecados. Assim, contrariando a tese de Mott (2000)<sup>88</sup> e Gomes (2010), de que não haveria uma separação rígida nem uma hierarquização no regime de prazeres ligado à sodomia - dir-se-ia na *configuração da carne* -, minha hipótese é a formulada no início desta seção, a saber: no *Período Colonial* há uma clara manifestação de discursos

---

<sup>88</sup> A tese é de Mott (2010, p.123) e defende que na homossexualidade brasileira imperou o que ele chama de "reciprocidade equilibrada", responsável por não separar papéis ativos de passivos. O autor, ao discutir as cartas trocadas por dois amantes do século XVII, critica também a posição foucauldiana de que a sodomia descrevia uma prática e não um sujeito homossexual - o que aqui afirmo - e, ademais, defende o homoerotismo como um ultrapassamento da heterossexualidade, por mais dinâmico em relação aos papéis sexuais. Infelizmente, ao que parece, a defesa de Mott aproxima-se da metafísica definida no capítulo II, com o agravante de pensar algo como a "[...] essência da homossexualidade" (MOTT, 2000, p.123). Além disso, os próprios textos de que o autor fará ampla utilização são eivados de separação e distinção, como tentarei mostrar.

hierarquizantes que definem as práticas passivas e/ou efeminadas como mais negativas ou mais degradantes.

A fim de perseguir essa hierarquia, valho-me da documentação da *Primeira Visitação do Santo Ofício*, de Capistrano de Abreu, das descrições apresentadas por Mott (2010, 2000, 1988) e Gomes (2010) das peças do *Caderno do Nefando* referentes ao Brasil Colonial, bem como da crônica ferina de Gregório de Matos, cuja caricatura dos clérigos e governantes via sodomia revela similar diferenciação.

Começo pela *Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil*<sup>89</sup>, capitaneada pelo inquisidor Furtado de Mendonça, que aconteceu na Bahia e percorreu também a área correspondente a Pernambuco e à Paraíba, entre 1591 e 1595. Houve 122 confissões, sendo que dessas, 20 correspondiam à confissão de sodomia. Das vinte confissões, sete foram de mulheres. De todos os que confessaram sodomia, apenas 3 foram processados, nenhum deles recebendo pena de degredo ou capital (GOMES, 2010; ABREU, 1922). A primeira das confissões da *Visitação* de 1591 é paradigmáticas dos demais casos. É o relato de um padre, na altura dos 65 anos, de cabelos brancos, chamado Frutuoso Alvarez. Transcrevo boa parte da confissão<sup>90</sup>:

[...] que de **quinze annos** a esta parte que ha que esta nesta capitania da Baya da Todos os Sanctos, cometeo a torpeza **dos tocamentos desonestos con algunas quarenta pessoas pouco mais ou menos, abracando, beyjando**, a saber,

com Cristovao de Aguiar mancebo de **dezoyto annos**. então que era ora a dous ou tres annos filho de Pero d'Aguiar morador na ditta sua freguezia teue tocamentos co **as maos en suas naturas ajuntando as hua com a outra e auendo pulucão da parte do ditto mancebo duas vezes**,

e asim tambem tocou no membro deshonesto a **Antonio, moço de dezasete annos criado on**

<sup>89</sup> Existiram mais duas Visitações do Santo Ofício: entre 1618 e 16218, restrita à Bahia e a chamada *Grande Inquirição*, de 1646 (GOMES, 2010).

<sup>90</sup> As confissões são transcritas exatamente como constam em Abreu (1922).

**sobrinho de luí mercador** que mora nesta cydade que chamão Foam de Sequeyra e com este **moço não ouue pulução** auera hum mes pouco mais on menos,

e asim tambem teue congreso por diante ajuntando os membros deshonestos hu com outro sem aver pulução com hu mancebo castellano que chamão **Medina de idade do dezoyto** anos morador que era na ylha de Mare sendo feytor do mestre de capella desta cydade e por outra vez con este mesmo teue abraços e beijos e tocamenlos nos rostos e isto com este castelhano foi a tres ou quatro annos,

e assim tambem com outros muytos mocos, e **mancebos**, que não conhece nê sabe os nomes, nê onde ora estejam teve tocamentos deshonestos e torpes, em suas naturas e abraçando e beijando e tendo ajuntamentos por diante e dormindo co alguns algumas vezes na cama, e **tendo cometimentos alguns pello uaso trazeyro com alguns delles sendo elle o agente e consentindo que elles o cometessem a elle no seu uaso trazeyro sendo elle o paciente lancando-se de bariga pera bayxo e pondo em cima de si os moços e lanzando tambem os moços co a bariga pera baixo pondo-se elle confessante em cyma delles comietendo co seu membro os vazos trazeyros delles e fazendo da sua parte por efectuar posto **que nunca efectuou o peccado de sodomya penetrando,****

e em especial lhe lembra que cometeo isto desta maneyra alguás dez vezes nesta cydade honde elle ora he. vigairo com hu moço que chamão **Geronyino que então podia ser de idade de doze ou treze annos** e isto poderá auer como dous ou tres annos, o qual moço he yrmão do conego **Manoell Yiegas, que he ora estudante** nesta cidade,

e assim tambem, lhe acontceeo isto com outros muiytos moços e mancebos a que nao sabe os

nomes nem onde estão nem suas confronmtaçois  
que acaso hiam ter eom elle,

e declarou que na visitação que fez o prouizor o  
anuo pasado ouue quem foi denunciar delle  
acusando- o desta materia, e que não se procedeo  
contra elle por nao auer prova bastante

e sendo perguntado respondeo que nenhuma pessoa  
lhe vjo cometer as dittas culpas de que se confesa.

e perguntado se dizia elle a estas pessoas com  
quem peccaua **que cometer aquellas torpezas  
nao era peccado respondeo que não, mas que  
alguns delles emtendiam ser peccado, e alguns  
por serem pequenos e não entendiam ser  
peccado mas que elle confesante sabe muyto  
bem quam grandes peccados sejam estes que  
tem cometido, e delles esta multo arependido e  
pede perdão e do costume dise nada**

**e foy amoestado** que se afaste da conuersação  
destas pessoas e de qualquer outra que lhe possa  
causar dano em sua alma sendo certo que fazendo  
o contrario será gravemente castigado e lhe foi  
mandado que torne a esta mesa no mez de  
setembro o primeiro que vem e asinou aqui com o  
senhor visitador

e pello ditto juramento declarou que he cristão  
velho de todos os costados e natural de Braga  
filho de Janaluarez pichaleiro e de Maria  
Goncalvez já defuntos.

e que na **dicta cidade de Braga a vinte e tantos  
annos cometeo elle e consumou o peccado de  
sodomia** . huá vez có hu **Francisco Dias  
estudante filho de Aires Dias sarralheiro  
metendo seu membro deshonesto pello seu  
vaso traizeiro, dormindo com ele por detrás  
como hu home dormeluí dorme por diante com  
hua mulher pello vaso natural.**

**e assi cometeo os tocamentos deshonestos co  
outras pessoas pello qual caso Foi denunciado**



**pello ordinario** na ditta cidade e foi degradado pera as galles e sem cumprir o ditto degredo foy ao Cabo Verde onde tambem foj acusado por tocamentos torpes que teve com dois mancebos e por apresentar huá demissoria falsa pello que foi emuyado preso a Lixboa onde pellas ditas culpas foy sentenciado **e condenado em degredo para sempre nestas partes do Brasil**. (ABREU, 1922, p.22-25, grifos meus)

É preciso ler a confissão do padre segundo uma ordem do discurso ou, mais especificamente, conforme uma espécie de *gênero discursivo*. Suponho a existência desse gênero a partir do conceito de Maingueneau (2002), definidos como uma instanciiação linguageira e pragmáticos. Para o autor, os gêneros demandam contratos de uso e de performatividade e sua materialização é esvaziada de subjetividade e centrada no papel do agente no jogo linguístico-discursivo. No caso das confissões da *Visitação*, a regularidade formal é apontada na historiografia (VAINFAS, 2003; GOMES, 2010) e oferece um regramento dos dizeres que, ao mesmo tempo em que inaugura um interdito em relação ao que pode ser dito, para fins de manutenção do poder, descreve apenas aquilo que pode interessar para o enquadramento dos comportamentos na categoria de pecado.

Volto à letra do Padre Frutuoso, seguindo os grifos: o início é com a idade do confidente e passa-se a descrição dos pecados, com detalhes como a idade e a categoria social dos participantes. São descritas as práticas e o detalhamento preocupa-se com: a existência ou não de poluição e de tocamentos desonestos, da esfera da *mollicie*; a existência ou não de sodomia; a existência de sodomia com ou sem poluição, já que se fazia diferença entre sodomia perfeita e imperfeita<sup>91</sup>; os papéis desempenhados pelos participantes, apresentados como agentes ou pacientes do nefando; a presença da consciência dos atos, uma vez que a luxúria, como já afirmado, trazia no bojo a irracionalidade; a preocupação com a contrição, definida como um dos passos do perdão no *Concílio de Trento*<sup>92</sup>; a discussão da reincidência

---

<sup>91</sup> Mott (2000) ensina que a Inquisição Portuguesa agia apenas sobre a sodomia perfeita, em que há ejaculação interna no intercurso anal, ou "derramamento no vaso traseiro".

<sup>92</sup> "A contrição, que tem o primeiro lugar entre os mencionados atos do penitente, é uma dor da alma e detestação do pecado cometido, com o propósito de não tornar a pecar. Este movimento

do réu no pecado, item fundamental na criminalização da sodomia e da *mollicie* nas *Ordenações*.

Na *Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil*, o caráter estável e generificante da confissão do Padre (degredado ao Brasil porque reincidente) auxilia na percepção de alguns padrões que envolvem as trocas sexuais entre homens no Brasil Colonial, visto que formalmente serão repetidos. A mesma repetição acontece na problematização das práticas sexuais nesse discurso. Primeiramente, aqueles que participaram dos atos nefandos com Frutuoso eram mais jovens<sup>93</sup> e de categorias sociais inferiores, alguns deles descritos como "estudantes"<sup>94</sup>. Esta diferenciação social e etária se manterá em todas as confissões que envolvem a sodomia. No caso das práticas sexuais, um aspecto chama a atenção na confissão de Frutuoso: a gradação. Assim, o pecado cometido começa com os tocamientos e a *mollicie*. Passa-se então à descrição dos pecados de maior gravidade, como a sodomia, que também tem distinções: o papel de agente ocupa a primeira posição e o paciente vem antecedido de uma concessão, a saber, "consentindo que elles o cometesem a elle".

A "concessão" que aparece no caso do Padre Frutuoso pode ser lida como o cerne de um discurso de hierarquização das homossexualidades, que se materializa na minuciosa preocupação do gênero discursivo em apontar agentes e pacientes e entender a passividade como concessão, na maioria dos casos, de acordo com a idade e o papel social dos sujeitos. Inventario alguns outros casos dessa *Visitação*. Um tal *Jerônimo de Parada* confessa seus pecados de sodomia com um homem mais velho, de barba branca, o Padre Frutuoso

---

de contrição foi necessário em todo tempo para se alcançar o perdão dos pecados" (CONCÍLIO..., 1563, paginação irregular). Ressalto, ainda, a contrição com prática de resistência ao pecado, que se coaduna com as *Ordenações* e sua perseguição aos que reincidem no nefando.

<sup>93</sup> Segundo Freyre (2003) [1933], no Brasil Colonial reinava um atrofismo da infância, responsável tanto pelo casamento das meninas a partir de 9 e 10 anos quanto pela "precoce" iniciação sexual dos meninos e uma consequente assimilação de um ethos de homem adulto. As ponderações de Freyre vão ao encontro de Ariès (1981) [1973], para quem a infância como conceito enquanto discurso organizador das relações familiares é bastante tardia no Ocidente, tendo se delineado entre os finais do século XVI e o século XIX tal qual a conhecemos.

<sup>94</sup> Gomes (2010), nos informa que a vida religiosa contava com boa parte dos bem nascidos da Colônia

Alvarez. Jerônimo é jovem e estudante e teve diversos momentos de tocamientos desonestos com o Padre, que aparecem também no início da confissão. Adiante, depois de negar seus favores a Frutuoso, o estudante afirma que cedeu depois de receber alguns vinténs, o que o fez consumir o pecado da sodomia completa. Na descrição do ato, porém, não há mais a concessão, já que o papel sexual é de agente: "[...] e dormio com o ditto clerico por carnalmente por detraz consumando o peccado de sodomia metendo seu membro deshonesto pello vaso traseiro do clerigo como hum homem faz com uha molher." (ABREU, 1922, p.51).

Outro sodomita, Belchior da Costa, descreve seus atos também levando em consideração a idade e os diferentes papéis que ela exige: aos 10 anos de idade, foi paciente de Matheus Nunes, homem "[...] de idade de vinte annos [...]" (ABREU, 1922, p. 150). Mais tarde, porém, aos 15 anos, o tal Belchior penetrou com seu desonesto um menino de 9 anos. A mesma relação de passividade de um sujeito mais novo surge na confissão de Diogo Affonso, que inicia as trocas sexuais - pacientes e agentes - com seu amigo mais velho, "servindo-lhe de mulher".

Outra relação importante é descrita pelo trato sexual com os mulatos, negros e mamelucos, que conforme Freyre (2003) [1933] e Vainfas (2003), era comum na Colônia e tinha como ponto nodal as "facilidades" que o regime escravista permitia no trato com os mestiços e negros. Freyre vai mesmo atentar para um caráter sádico, que caracterizaria o mandonismo patriarcal e estaria disseminado nas relações entre senhoras e suas escravas e até mesmo dos meninos para com seus "escravos particulares", com quem era lícito até mesmo o exercício das práticas sexuais. Tendo isso em vista, então, é importante que se leia uma hierarquização quando há a participação de sujeitos de outras etnias.

Uma relação paradigmática aparece na *Visitação*: Bastião de Aguiar, então com 16 anos, confessa que ele e seu irmão praticaram diversos tocamientos e nefandos com um mameluco mais velho de nome Marcos, empregado de sua família. Bastião afirma que tinha 10 anos na época desses atos e descreve a tentativa do mameluco de ser agente na prática de sodomia consigo. Gostaria de observar que, nesse caso, a idade dá lugar a hierarquia social, que exige do menino uma resposta: "[...] elle confessante o nao consentir nao porcedeu a penetração." (ABREU, 1922, p. 89). Do mesmo modo que com o Padre Frutuoso, a

diferença social deveria impedir o papel paciente ou, no mínimo, criar um empecilho para tanto - a ideia de concessão. Na confissão de Bastião, a hierarquia marca-se porque é ele quem desempenha o papel ativo com o mameluco e, mais tarde, acaba por ceder a um tal Antonio López, bacharel em artes, com que inicialmente desempenha o papel de agente e somente depois - digamos, de garantida sua honra - pode conceder nas trocas de papel.

O impedimento inicial, seguido de inversão de papeis, ambos regulados por uma hierarquia social, também é lido em João Queixada, que confessa que se deitou na cama com um pajem, um mulato de 18 anos. O que interessa é que houve algum impedimento para que o mulato fosse ativo e foi o confessante quem "[...] meteo pello seu traseiro do ditto mulato." (ABREU, 1922, p.170)

Tais confissões não encerram a totalidade da *Primeira Visitação* e nem informam sobre os processos de sodomia que preenchem os *Cadernos do Nefando* da Inquisição Portuguesa. No entanto, permitem vislumbrar uma preocupação constante com a descrição dos papeis sexuais ativos e passivos e entendê-la segundo uma diferenciação gradual entre *mollicie*, comportamentos de agente e comportamentos de paciente. Percebe-se a existência de um código de diferenciação etária e social, que indica os mais jovens e os que gozam de menos *status* social mais constantemente relacionados a papeis de paciente, ao mesmo tempo em que há um condicionamento do discurso dos brancos mais velhos a enunciados de "concessão".

Nessa esteira, é lícito interrogar a suposta igualdade e despreocupação com os papeis sexuais defendida por Mott (2000) e Gomes (2010). Ambos assumem a aposta na reciprocidade sexual, porém a segunda traz à tona uma dificuldade de se sustentar a igualdade.

Vejamos: Gomes (2010) traça um perfil dos religiosos que praticavam sodomia e daqueles que eram seus parceiros. A autora afirma a tese da igualdade de Mott, porém descreve uma situação diferente. Em primeiro lugar, apresenta alguns processos de sodomia do Tribunal do Santo Ofício em que padres praticam sodomia com negros e mestiços, sendo que na maior parte desempenham o papel de agente - são descritas até mesmo as violências contra esses negros e mestiços. Além disso, descreve diversos casos em que os padres sodomizam meninos jovens, de idades que variam de 9 a 18 anos. A autora

acrescenta que "Dos quarenta e dois eclesiásticos, conseguimos apurar que onze foram ativos e passivos, seis foram ativos e cinco, passivos." (GOMES, 2003, p. 138).

Adiante, a autora ainda acrescenta que os principais parceiros sexuais dos eclesiásticos eram os menos poderosos (pajens, criados, estudantes), que muitas vezes cediam em troca de dinheiro. Por fim, Gomes (2003, p. 146) admite, em relação aos jovens, que "[...] A maioria, ao que parece, foi passiva nos relacionamentos sodomíticos". Ao que parece, estamos no reino da hierarquia, cujas prerrogativas são semelhantes as descritas no "gênero confissão", da *Visitação do Santo Ofício*: definição recorrente de práticas de agente e paciente marcada pelo *status* sociais diferentes dos parceiros e faixas etárias.

A defesa da igualdade de papéis também é feita por Mott (1988, 2000). Para o autor, no caso dos relacionamentos com negros, as variáveis de raça e hierarquia social "[...] foram vivenciadas pelos sodomitas da época escravista, ora ratificando a dominação senhorial [...], ora invertendo-a" (MOTT, 1988, p. 40). O antropólogo chega mesmo a negar, no caso da escravidão, a mecânica repetição da hierarquia senhor-escravo na sexualidade ativo-passivo. Porém, assume o grande número de denúncias dos negros e a violência das práticas sexuais, nas quais os brancos desempenhavam o papel de agente.

O mesmo Mott (1988) descreve o que chama de "desventuras" de um grande sodomita brasileiro, um tal Luiz Delgado, processado em 1665 pela Inquisição de Évora. Embora o texto de Mott seja rico em detalhes, gostaria de atentar para a modalidade de práticas sexuais em que os sujeitos se envolvem e como o discurso religioso os caracteriza. O réu do processo é acusado de cometer sodomia desde os 21 anos e as descrições apontam que exerce o papel de agente. Segundo Mott (1988, p. 83), na Bahia, era de conhecimento popular que Delgado era "[...] fanchono<sup>95</sup> e sodomita."

O que chama atenção na descrição do processo é o discurso de efeminização que percorre a caracterização dos parceiros do acusado. A lista é longa: Brás Nunes, seu cunhado de apenas 12 anos, a quem

---

<sup>95</sup> Fanchono era a denominação para o agente do pecado de sodomia. No dicionário de Moraes e Silva, que compilou os registros de uso lexical dos séculos XVII e XVIII (1789, paginação irregular), é aquele "[...] puto agente, dado ao peccado da molície".

Delgado sodomizava por "[...] parecer muito com a irmã que estava esposando" (MOTT, 1988, p.77); José Nunes, "jovem soldado" a quem o réu deu uma espécie de anel de compromisso; Manoel de Souza, tratado com alta estima e "[...] de rosto e gesto efeminado [...]" (MOTT, 1988, p. 87); José Gonçalves, conhecido pelo populacho carioca por usar "[...] cabeleira longa, as famigeradas gadelhas" (MOTT, 1988, p.89); Doroteu Antunes, de apenas 16 anos, enquanto Delgado passava de 40, e quem Mott (1988, p.92) descreve como "*gayzinho* efeminado".

Como se lê, a defesa de uma igualdade nas práticas homossexuais do *Período Colonial* esbarra na própria documentação que pretende prová-la. Ainda que Mott (1988, p.111) afirme que há uma estigmatização agressiva do homossexual passivo na época, a defesa da subversão em seus textos acaba menosprezando a função hierarquizante que o par efeminização/passividade continuamente assume como fator de condenação daqueles que ousam não apenas se relacionar com seus iguais, mas ainda se submetem ao opróbrio de uma inversão da natureza, imaginada pelo discurso religioso rigidamente definida entre a docilidade passiva feminina e a atividade masculina, ambas heterossexualizadas. Essa inversão, como se pode ver, passa pela ordem da submissão anal e pelo *ethos*<sup>96</sup> de um sujeito delicado e pouco viril. Fundamentalmente, revela um jogo em que poder, modalidade de prazer e papel desempenhado pelos sujeitos - poder-se-ia dizer, subjetivação - estão presentes.

Com esses apontamentos não se quer, todavia, negar que práticas mais igualitárias tenham surgido e se desenvolvido, mas atentar para uma codificação bastante normatizadora da fornicação, capaz de ratificar e refinar a crítica à homossexualidade, via dupla condenação do sodomita paciente e do efeminado. Dessa perspectiva negativa, Freyre (2003, p.456) [1933] aponta, no discurso do patriarcado, supostamente avesso ao rigor eclesiástico, uma atenção semelhante para com o "maricas":

---

<sup>96</sup> Utilizo-me da definição de *ethos* dada por Maingueneau (2008), que corresponde a uma adesão subjetiva ao discurso, que diz respeito a marcas vocais, corporais e comportamentais capazes de fazer com que um determinado discurso seja identificado como legítimo e verdadeiro para uma certa modalidade de sujeito

Neenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou *donzelões*. O folclore da nossa antiga zona de engenho de caca e de fazenda de café quando se refere a rapaz donzelo é sempre em tom de debique: para levar o maricas ao ridículo. O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparigueiro, como ainda hoje se diz.

Contra o perigo dos "maricas" da Casa Grande e dos sodomitas do Santo Ofício também se volta a *poesia de Gregório de Matos*, reconhecida pelo minuciosos escrutínio com que traça o perfil das mazelas ubuescas do poder e dos seus pícaros, em todo o século XVII. O poeta baiano, ao criticar os maus costumes dos padres e dos governantes na *Crônica do Viver Seiscentista*, lança mão do argumento da sodomia, indicando uma dependência direta entre ausência de qualidades morais e prazer sexual anal. Assim é que, quando se volta contra o Governador da Bahia, Antonio Luiz da Câmara, a acusação é alicerçada na sodomia:

Mandou-vos acaso El-Rei

com as fêmeas não dormir

senão com vosso criado,

que é bomba de vossos rins?

O moralista classifica o Governador de "sodomita", "puta dos calções", que vive "no beco dos cagalhões", "fanchono beato", "fedorento" e "de cu açoitado" (MATOS, 1992). Se levarmos em conta que há, em Gregório de Matos, uma constante aproximação entre sodomia, imoralidade e sujeira, é importante que se destaque a menção aos "vasos" que "fedem bacalhau". Novamente, pode-se vislumbrar, além da hipótese de uma desclassificação dos sujeitos que tomam parte em práticas anais, uma desvalorização mais profunda daqueles que fazem as vezes de passivo. Leiamos o poema *Anatomia horrorosa que faz de uma negra chamada Maria Viegas*:

Jamais a ninguém te negas,  
 Tendo um vaso vaganau,  
 E sobretudo tão mau,  
 Que afirma toda a pessoa,  
 Que o formicou já, que enjoa,  
 Por feder a bacalhau.  
 (MATOS apud BUENO, 2004, p.23)

Ainda que se refira ao intercuro anal heterossexual, o poema de Matos se refere à série de discursos de condenação e de hierarquização que tentei descrever como constitutivos da condenação da passividade: a personagem é uma mulher negra, considerada hierarquicamente inferior na ordem colonial e, como se viu, objeto de prazer disponível para o patriarcado, no mesmo movimento em que se encontra na maldade e no "fedor".

O que esses discursos, cujas origens são díspares mas cujos objetos e conceitos são compartilhado, deixam entrever, é a permanência da preocupação religiosa medieval com a maior das humilhações, o par passividade/efeminização, inscrito no discurso sobre o mais abominável dos pecados da fornicção, a sodomia. A permanência é atravessada por uma proliferação de descrições e atenções cada vez mais flagrantes. Sob essa égide é que, nos finais do século XVIII, o *Diccionario da Lingua Portuguesa*, de Moraes e Silva, conhecido pela grande síntese lexical, terá mantido todos os verbetes relativos à sodomia de seu antecedente (o Bluteau) e ampliado as entradas do campo semântico da *mollície*, que então percorre um espectro que vai das práticas sexuais e nefandas até a efeminização e a delicadeza.

Quando publicado o *Diccionario*, estávamos em 1789, no século em que, de acordo com Foucault (2009a ) emerge no Ocidente a "sexualidade" como dispositivo e ordenação dos prazeres. No caso das homossexualidade brasileiras, cabe ler esse dispositivo constituído a partir do patriarcado cristão como discurso constituinte e, por



consequente, segundo uma atenção axial para com a passividade e a efeminização. A retomada estratégica dessa diferença religiosa e moral pelo dispositivo sexual que começa a surgir é o objeto de discussão da próxima seção.

### 5. 3 Medicina, inversão e delinquência

Em 1794 vinha à lume, no Brasil, uma intrigante obra, *Medicina Theologica*, de Francisco de Melo Franco, médico brasileiro perseguido pelo Santo Ofício e exilado durante anos em Portugal - até lograr sucesso social com as modificações trazidas com a chegada da Família Real ao Brasil. O texto de Melo Franco indica o aparecimento de uma importante transformação na codificação moral: ao invés de uma medicina da alma de cunho religioso, assiste-se à aparição de uma medicina do corpo. A *Medicina...* intenta preservar a "medicina da alma" religiosa, desde que esta seja amparada nos conhecimentos científicos que mostram que, ao contrário do imaginado, é o corpo a sede da alma e é ele quem deve receber os cuidados morais e, mais fundamentalmente, médicos. Melo Franco (1994, p.16) [1794] apresenta sua "súplica":

O que pretendo somente é fazer-lhes conhecer que o ofício e denominação de médicos que possuem [os confessores cristãos] deve passar do conhecimento dos males o espírito também àqueles males do corpo de que se originam os do espírito. e que com este conhecimento exercitem também a Medicina nas mesmas queixas e só para o fim de fazerem mais virtuosos os seus confessados [...]

Os males a serem curados são muito similares aos perseguidos pelos padres: lascívia, cólera e "bebedice". Não obstante, cada um desses objetos de discussão é investido de biologismo, numa doutrina da economia dos nervos, responsáveis pela comunicação entre alma e corpo. A lascívia, que recobre os discursos sobre o amor e o que chama de "vícios do sexo", passa a ser tratada como enfermidade, demandando um discurso dietético e um código moral da moderação e da medicalização, a fim de conter os excessos intempestivos dos sujeitos. A lista risível de prescrições médicas de cura do corpo e da alma alcança a

moderação do matrimônio e descreve uma série de receitas médicas para o combate à concupiscência. Assim é que, uma "emulsão da castidade", cujos ingredientes são papoula, cevada e alface (!) é eficaz para combater satiríase e "furor uterino" (FRANCO, 1994, p.77) [1794].

A discussão iniciada por Franco, nos finais do século XVIII, parece similar as surgidas na Europa Ocidental no mesmo período, marcando as transformações que inauguram, no século XIX, a *scientia sexualis*. Esta última teria, de acordo com Foucault (2009a, p.74) [1976] feito "[...] funcionar os rituais da confissão nos esquemas da regularidade científica". Em Franco, pondere-se, não há ainda uma rigidez interpretativa do sexo nem um interioridade sexual recôndita. Todavia, a tomada da confissão pela medicina científica desloca o discurso sexual, inventando uma causalidade "dos nervos" nas anomalias que ocorrem entre "corpo e alma" e medicalizando seus efeitos.

Essa tomada de poder do discurso foi também pensada por Foucault, na série de curso que forma *Os Anormais* (FOUCAULT, 2002b) [1975]. O francês questiona o campo de união que existe entre anormalidade e sexualidade. Invoca de imediato sua codificação pela ciência genética, que postula a degeneração. Vai adiante observa que a união entre anormalidade e a sexualidade é produto de uma transformação da confissão cristã. Foucault (2002b) [1975] traz à tona justamente o incremento do poder do padre confessor, que aqui vimos na Inquisição, mostrando como um exame cada vez mais microscópico vai transformar o que era o pecado da luxúria relacional, porque atentando contra o outro (sodomizando, traindo, raptando) , num pecado recentrado no *corpo*.

De acordo com Foucault (2002b) [1975], é a partir do momento em que o corpo aparece como centro do pecado da carne que a disciplina confessional se multiplica e se especializa em técnicas diversas, como a psiquiatria, a psicologia e a pedagogia. Outrossim, é pelo corpo que ocorre a passagem de uma medicina da alma realizada pelo padre confessor para uma medicina do corpo, que tem no médico a figura curativa central. Essa série de novos investimentos no corpo, de modo similar ao que Franco (1994) [1794] afirmava com as afecções nervosas, ganha amplo desenvolvimento com o aparecimento, entre os séculos XVI e XVII, das *convulsões*: a carne corrompida pelo demônio ou pela doença nervosa passa ao domínio médico, único capaz, como

gostaria o médico brasileiro, de diminuir os suplícios dos corpos e dos sujeitos. A metamorfose é assim descrita:

A concupiscência era a alma pecadora da carne. Pois bem, o gênero nervoso é, desde o século XVIII, o corpo racional e científico dessa mesma carne. O sistema nervoso assume, de pleno direito, o lugar da concupiscência. É a versão material e anatômica da velha concupiscência. (FOUCAULT, 2002b, p. 282) [1975]

Esse deslocamento das patologias para o corpo e para a sexualidade apontado por Foucault (2002b) e anunciado no texto de Franco (1994) [1794] é contemporâneo de algumas transformações sociais e políticas no Brasil. Como é sabido, a *Corte Portuguesa* instalada no Rio de Janeiro nos inícios do século XIX definiu uma estratégia de dissolução do patriarcado e de submissão do latifúndio e sua permissividade ao regime disciplinar da *Coroa*. Se até aquele momento a colonização tinha ficado a cargo dos colonos, a política *joanina* tentar restabelecer a ordem usurpada, a partir de dois mecanismos solidários: inicialmente, a *militarização* como tecnologia de repressão, cujo foco era atualizar o poder de modo contínuo e ordenado, acabando com a distância entre súditos e monarquia; mais tarde, com a permanente resistência do patriarcado e a constância dos antagonismos da sociedade, a criação de uma *política de higienização* para o país que, ao suscitar o interesse do indivíduo por sua própria saúde, pode estrategicamente discipliná-lo como célula higiênica no interior da população e, em decorrência, estabelecer um dispositivo que tornavam cúmplices a ética individual e o nacionalismo estatal (COSTA, 1989).

A emergência dos discursos de cunho científico, as transformações sociais e políticas no sentido da urbanização e da secularização das práticas e o dispositivo médico-sexual-subjetivizador então foi formulado tiveram a capacidade de produzir significações individuais diretamente proporcionais ao esfacelamento da ordem patriarcal precedente. A nova configuração apontou todo vício que se escondia na família colonial, reformulando o papel de cada um dos seus personagens: à mulher, antes resignada ao enclausuramento e a submissão ao pai, agora cabia a manutenção da saúde do lar (devidamente guiada pela verdade do médico), a criação higiênica da prole, a regeneração dos vícios masculinos pelas virtudes da sexualidade

romântica baseada nos laços afetivos; à criança, subsumida como projeto médico-social, caberia um regime específico de disciplina e ordenação, a fim de criar sujeitos úteis e saudáveis para o Estado; o homem, submetido tanto pela derrocada econômica quanto pela ubiquidade normativa, teve que ceder espaço e aderir a identidade de pai amoroso e dedicado tipicamente burguês, sem no entanto lançar mão de uma nova prerrogativa, qual seja, o domínio irrestrito do seu núcleo familiar:

Historicamente, a redução da mulher ao papel de mãe e de esposa devotada representou esse compromisso entre o pai e o poder médico. O homem, expropriado de terras, bens e escravos, através da higiene, colocou seus genitais à serviço do Estado. Em contrapartida foi-lhe dado o direito de concentrar sobre a mulher toda a carga de dominação antes distribuída sobre o grupo familiar e demais dependentes da propriedade (COSTA, 1989, p.252)

Nesse novo imaginário psíquico criado pelos higienistas, misturavam-se tanto a disciplina do corpo individual e a assimilação de uma interioridade psíquica baseada na incomensurabilidade entre o macho-masculino – guardião da sexualidade e da moral do dispositivo de poder-saber – e feminino amoroso e delicado, quanto uma disciplina da população, cujo mecanismo era, em traços gerais, responsável pela produção do imaginário de gêneros burgueses masculino-feminino, cooptando nas esferas microfísicas os agentes da polícia anti-degenerescência, da transformação dos comportamentos e da dominação dos baixos instintos via dispositivo sexual.

Essa secularização aburguesada dos costumes criou uma série de discursos que descreviam minuciosamente tudo aquilo que fugia às expectativas da virtude e saúde determinadas pela família higiênica. Criando uma taxionomia de todas as “anomalias” e um respectivo desejo de pedagogização e medicalização, eles produziram não só a verdade das subjetividades normalizadas mas toda a diferenciação prolixa entre os desviantes, com destaque para três tipos de psicologia: *o libertino*, o louco do sexo cuja doença estava em dissipar sua riqueza natural e, por conseguinte, estar sujeito á dissipações de toda ordem (trabalhista, moral, material); *o celibatário*, loucos da falta de sexo, cuja doença era fruto duma deformação do instinto natural do sexo familiar,

o que só podia ocasionar uma falência geral nos sistemas orgânicos; o *homossexual*, cujo crime era ainda mais grave, já que não só dispunha de uma anatomia própria para a libertinagem como, assim como o celibatário, recusava-se à paternidade natural do família-centrismo (COSTA, 1989).

Como o mais distintamente negativo da ordem familiar, o “homossexual” será, junto da mulher histórica, o ponto nodal das experiências e doutrinas médicas dos inícios do *Império* e da *República Velha* (1889-1930), numa estratégia em que se combinam, contraditoriamente, a vanguarda na ordem jurídica e a normatização radical: em 1830, o primeiro *Código Penal Imperial* do Brasil independente eliminava qualquer referência à sodomia, fazendo eco ao *Código Napoleônico* e sua descriminalização das relações sexuais; em contrapartida, uma série de “brechas” na legislação, relacionadas à indecência e ausência de pudores públicos pode, ao relacionar-se com o advento da medicina higienista, aprofundar o dispositivo disciplinar de forma a determinar o comportamento fora-da-norma como objeto preferencial da polícia da sexualidade (GREEN, 2000).

Da ótica de uma modificação, pois, parte-se de uma configuração moral de base religiosa para um código pautado na cientificidade positivista, que emerge no início do século XIX e se estende até boa parte do século XX, como se verá. Sob a égide da genealogia foucauldiana, o deslocamento funciona como emergência de transformações nas relações de poder, engendradas segundo o modelo da disciplina científica e da proliferação dos discursos e dos maquinários da/sobre a sexualidade. Como se viu no segundo e no terceiro capítulo, é justamente no corpo que esse *dispositivo sexual* atuará, forjando uma *ipseidade* para o sujeito conforme os desígnios dos seus desejo sexual (FOUCAULT, 2009a).

Uma série de transformações acontecem na passagem da prática da sodomia, vista então como prática e reincidência, para a crença de que a sexualidade engendra uma interioridade subjetiva: mudança no objeto de problematização, que passa da carne pecadora para o corpo doente. Mudança de uso dos conceitos, com a sexualidade e suas patologias suplantando a hierarquia da fornicção. Mudança dos sujeitos e das estratégias de vigilância e controle, que passam de uma pastoral e confissão cristãs para uma moralização da subjetividade enredada dos discursos dos médicos, psicólogos e reformadores da alma via corpo.

Saliento, pois, a produção das subjetividades via desejo sexual. A configuração patriarcal-cristão distinguia, como tentei mostrar, sodomia de *mollície*. A primeira era tratada de maneira difusa quanto ao gênero, já que podia ser praticada com homens ou mulheres. Nos dois casos, ocupava o discurso por uma preocupação com a hierarquia e por um olhar sobre a persistência, aduzida como um modo de delinquência e de ofensa à natureza. Já a *mollície* resgatava um *ethos* de efeminização, a modalidade de ser que invertia as regras sociais dos gêneros. Nos dois casos, porém, estava ausente a figura de um sujeito acometido em seu ser pelo desejo homossexual, o que será modificado na época de interiorização do dispositivo:

A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie (FOUCAULT, 2009a, p.51) [1976].

No que tange à medicina, as tecnologias do corpo se preocupariam em detectar os sintomas exteriores de uma psicologia desviante: diagnosticados como esquizofrênicos, psicóticos e deprimidos, os “homossexuais” foram enclausurados nos manicômios e submetidos às minuciosas inspeções médicas baseadas nas experiências européias de Moll, Krafft-Ebing, Chevalier e Tardieu, que no Brasil foram repetidas por testes antropométricos – que davam a medida exata entre a degeneração e seus sintomas físicos. A produção do homossexual, então, deve ser lida em sua proximidade com a loucura e a anormalidade no século XIX:

Antes eles eram percebidos como libertinos e às vezes como delinquentes [sic] (daí as condenações poderiam ser bastante severas - às vezes fogo, ainda no século XVIII - mas que eram inevitavelmente raras). A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual (FOUCAULT, 1993b, p.234) [1977]

Observe, então, como se desenrola o destino do par passivo/efeminado nessa nova configuração. Para isso, descrevo alguns dos discursos centrais da *scientia sexualis* brasileira e, adiante, sugiro e

existência de uma nova cisão no interior da problematização da homossexualidade, qual seja: entre o dândi educado e urbano em busca da igualdade social e da normalidade e o efeminado sexual e desmesurado, problema-chave na medicina e modelo de comportamento a ser denegado.

Um dos livros mais antigos na abordagem da díade sexo-anomalia e que gozou grande popularidade durante a primeira metade do século XX no Brasil é o de Hernani Irajá, *Psicoses do Amor*, cuja primeira edição é de 1917<sup>97</sup>, mas que tem influência direta dos "mestres higienistas europeus", sobretudo o já citado Krafft-Ebing. Antes, então, de apresentar Irajá, gostaria de um **pequeno - e novo - parênteses** para apontar os traços gerais do discurso de seu "mestre", Krafft-Ebing. Para esse alemão, em seu *Psychopathia Sexualis* (2001) [1886], as anomalias sexuais são amplamente difundidas nos povos civilizados, têm caráter hereditário e afetam o sistema nervoso central, degenerando-o. Estranhamente para nós, o que Krafft-Ebing assevera é que há uma relação funcional entre órgãos sexuais e sistema nervoso, o que explica o aparecimento de neuroses e psicoses.

O alemão divide as afecções sexuais em três grupos - sexuais, espinhais e neurais. É no grupo das *Neuroses Cerebrais* que se encontram a homossexualidade, circunscrita ao subgrupo da "parestesia", a "[...] (perversão do instinto sexual, isto é, excitabilidade das funções sexuais por estímulos inadequados)" (KRAFFT-EBING, 2001, p.7-8) [1886] e conceituada como "sexualidade antipática", a saber, "[...] total ausência de sentimento sexual em relação ao sexo oposto". A "anomalia" pertence ao mesmo grupo em que figuram sadismo, masoquismo e fetichismo, é de ordem exclusivamente psíquica e causa uma inversão: as características sexuais divergem do ímpeto do instinto, que se volta para o mesmo sexo. Além disso, porque é do grupo das "parestesias", a sexualidade antipática está entre as mais graves doenças, responsáveis pela criação de perversidade e crime.

Por fim, Krafft-Ebing (2001, p.9) [1886] discorre sobre os graus de desenvolvimento da sexualidade antipática:

---

<sup>97</sup> "Para os padrões editoriais brasileiros, o livro de Hernani de Irajá [...] pode ser considerado um *best-seller*. Publicado em 1917, em 1954 chega à nona edição." (GREEN, 2006, p.80).

(a) Podem ser encontrados traços de hermafroditismo heterossexual (psíquico) ou instinto homossexual predominante.

(b) Se houver apenas inclinação para o próprio sexo (homossexualidade), as características sexuais físicas secundárias são normais, mas as psíquicas apontam uma inversão incipiente.

(c) As características sexuais psíquicas estão invertidas, isto é, configuram-se de acordo com a sexualidade anormal existente (efeminização-virginidade).

(d) Também as características sexuais físicas secundárias se aproximam do sexo ao qual o indivíduo, de acordo com seu instinto, pertence (androginia-ginandria).

Se nos lembrarmos do *Período Colonial* e da descrição do *ethos* efeminado, por um lado, e da preocupação com o ânus e o intercuro anal, pelo outro, somos capazes de vislumbrar deslocamentos e semelhanças: a ciência sexual aposta no dualismo entre corpo e mente, permitindo tanto uma marcação corporal da anomalia quanto uma inversão psíquica. Entre a sodomia paciente e a *molície*, agora, surgem enunciados prolixos e detalhados, que se destacam por uma interiorização das práticas e as recriam segundo a ordem subjetiva: a homossexualidade acomete o corpo e o pensamento dos sujeitos, inverte-os, torna-os perigosos. Não menos importante, esses enunciados repetem uma hierarquia gradual de comportamentos, na qual a maior desordem psíquica é legada ao maior número de inversões ou à combinação fatal entre elas. Em ambos, como gostaria Foucault (2002b) [1975], a transformação acontece pela passagem de um sistema de hierarquia social e relacional (na sodomia) para uma codificação de interiorização anormal (na homossexualidade do século XIX).

Diante da dupla inversão que sonda a homossexualidade em Krafft-Ebing, **fecho parênteses** e volto a Hernani de Irajá. O brasileiro vai partir do dualismo fisiologia/psicologia, indicando que o "amor" se torna patológico quando surge um desequilíbrio entre o desejo físico e o



sentimento mental<sup>98</sup>. Na descrição das patologias relacionadas ao amor e à perversão de seus instintos, o oitavo capítulo, *Homossexualidade - inversão sexual*, oferece uma monumental descrição etiológica, moral, conceitual, histórica e profilática da homossexualidade, "[...] o amor ou a prática de atos sexuais entre indivíduos do mesmo sexo" (IRAJÁ, 1935?, p.185) [1917]. Completamente filiado ao discurso de Krafft-Ebing, Irajá aposta numa gradação da homossexualidade, que chega ao ápice do "hermafroditismo psico-sexual e ao vício". É essa a categoria de homossexuais que inebria o autor, que usa "ampla documentação" na ciência da época para descrever o "homossexual passivo":

Alguns apresentam raridade de pêlos [sic], ancas volumosas, feições femininas, gineccomastia.

Outros adoram as fitas de côres [sic] vistosas, são fanatizados pelas rendas, jóias, flores, as mil futilidades da toilette feminina ocupam-lhos horas de atenção.

Os passivos temem as mulheres sedutoras. O ciúme irrompe, e a raiva nascida contra as rivais generaliza-se [...] p. 198

O sadismo e o masoquismo surgem, não raro, nas práticas homossexuais. O passivo efeminado quer ser ou é mulher na passividade e submissão; quer que o maltratam, que o amesquiem. Até a necrofilia, a homossexualidade se alia. (IRAJÁ, 1935?, p. 196-199) [1917]

Vamos discriminar o objeto da medicina em cada um dos trechos: no primeiro, trata-se da inversão física; no segundo, de inversão psicológica; o terceiro indica a ligação entre a sexualidade e a delinquência, já que o passivo tem raiva generalizada e fúrias; o quarto ratifica a posição de que, por ser ultrassexualizado, o passivo está mais próximo do hermafroditismo e, portanto, sua subjetividade é constituída segundo a desmesura e, no limite, o crime. Nesse discurso, aparece ainda uma novidade axial: o passivo é circunscrito à efeminização e ao hermafroditismo. As práticas "gregas" são reservadas apenas aos ativos,

---

<sup>98</sup> Em suas detalhadas explicações, Hernani de Irajá recorre seguidamente a Freud, fato que se repete em toda a literatura sexual da época que, não obstante o higiensismo, utiliza a psicanálise como tática vanguardista.

que na gradação de Ebing e Irajá não são completamente invertidos nem tão perigosos quanto os "reais" hermafroditas.

Em sua casuística, Irajá (1935?, p.201-202) [1917] insiste numa gradação dos sujeitos, que se transformam pouco a pouco em invertidos completos. Assim, um homem de 61 anos (lembremos do Padre Frutuoso, sodomita de 65 anos), *P.R.*, de boa família, começou sua vida sexual com a masturbação, praticou onanismo com um criado negro na adolescência e, aos 16 anos, teve sua primeira relação como ativo com um rapaz de status social similar ao seu. No entanto, aos 19 anos uma certa "intensidade" nervosa acometeu o pederasta, que se enamorou de um funcionário público e com ele desempenhou sexualmente o papel de passivo, o que redundou numa excitação e numa desmesura, fazendo com que *P.R.* e passasse à exclusividade passiva e tivesse "[...] expansões de uranismo violento". A metamorfose é torna o então rapaz "[...] inteiramente invertido e passivo". Para completar a transformação, *P.R.*, ao adentrar no universo da passividade sexual, além das características patológicas ligadas à violência, passa a adotar uma postura feminina: "Ocupa-se de misteres femininos. Borda, costura, faz pirogravura, 'abat-jours'. Gosta imenso de que o achem com ares de moça e veste-se de mulher no carnaval onde consegue iludir e satisfazer a vários amantes (IRAJÁ, 1935?, p.203) [1917].

Como uma "mentira da natureza", o homossexual completo é o hermafrodita psíquico e físico, que pensa ser uma mulher e cuja satisfação está no engodo. Nessa esteira, Green (2000) elenca ainda a figura do homossexual como o prostituto, o fresco degenerescente, resultado da modernização do Brasil e motivo de toda sorte de ridículo da República. O discurso sobre o homossexual passivo e delituoso é flagrante num texto do começo do século XX, *O Menino do Gouveia* (1914). O conto pornográfico, escrito por certo Capadócio Maluco (1914 apud GREEN, 2006, p.38), narra o encontro do autor com um juvenzinho, efeminado e prostituto, que conta sua história de "vocação":

Eu tomo dentro por vocação; nasci para isso como outros nascem para músicos, militares, poetas ou até políticos. Parece que quando me estavam fazendo, minha mãe, no momento da estocada final, peidou-se, de modo que teve todos os gostos no cu e eu herdei também o fato de sentir todos os meus prazeres na bunda.

Bembem (esse é o nome do menino) carrega em si o hermafroditismo hereditário - a concepção, na caricatura, anal - e a dissolução sexual: efeminado, em busca do que chama de "prazer pelo cu", o prostituto rivaliza com as mulheres e lhes tem raiva (uma das característica apresentadas em *Psicoses do Amor*). O discurso pelo qual se apresenta é o da ultrassexualização: busca por um fanchono (o "homossexual ativo") pela cidade, pelos mictórios. É um degenerado, em que se vislumbra a potência do instinto patológico e, na gradação higienista, completamente invertido.

Um texto do século XIX, o romance *Bom-Crioulo* (1895), de Adolfo Caminha, também traz à tona os problemas patológicos ligados à homossexualidade. A narrativa dá conta do relacionamento afetivo-nervoso-sexual entre um grumete efeminado, Aleixo, e seu marinheiro protetor, Amaro (o Bom-Crioulo). Caminha, porém, constroi duas séries distintas e negativas da homossexualidade. A primeira delas é a do engodo e da moral duvidosa ligada à prática passiva: Aleixo é o jovem efeminado, qual eromenos, que se sujeita à passividade, em troca das regalias e da proteção do Bom-Crioulo:

Viu passarem, como em sonho, as mil e uma promessas de Bom-Crioulo: o quartinho da Rua da Misericórdia no Rio de Janeiro, os teatros, os passeios [...] Uma sensação de ventura infinita espalhava-se em todo o corpo. Começava a sentir no próprio sangue impulsos nunca experimentados, uma como vontade ingênita de ceder aos caprichos do negro, de abandonar-se-lhe para o que ele quisesse — uma vaga distensão dos nervos, um prurido de passividade...

— Ande logo! murmurou apressadamente, voltando-se.

E consumou-se o delito contra a natureza. (CAMINHA, 1983, p. 30) [1995]

No recorte acima, o "delito" acontece via "abandono" aos desejos mais recônditos, inflamados pelas possibilidades de ascensão social. Aleixo cede à vontade do outro, marca do "prurido" passivo. A narrativa retoma amiúde essa espécie de repulsa que o menino sente no relacionamento com Bom-Crioulo, que se sustenta apenas segundo a ordem funcional, da troca pelos benefícios econômicos e sociais. Dessa perspectiva, Caminha faz o personagem passar por uma metamorfose:

inicialmente muito próximo do discurso da prostituição e do *fresco*, o grumete Aleixo "regenera-se" a partir de um relacionamento heterossexual. A suposta "regeneração", todavia, é dúvida: ao mesmo tempo em que passa a atentar para os costumes de sua amante e a obter prazer como nunca, permanece ressentindo-se de estranhas recordações de seu amante.

Por outro lado, Bom-Crioulo descreve uma transformação inversa, da grande virilidade e animalidade para a magreza e a perda da saúde, física e mental, no momento em que se torna "obcecado" por Aleixo, que "[...] abalara toda a sua alma, dominando-a, escravizando-a logo, naquele mesmo instante, como a força magnética de um imã." (CAMINHA, 1983, p.21) [1895]. Ocorre, porém, que a debilidade patológica de Aleixo é causada por um engodo, cuja culpa é do passivo. Explico-me: era uma incomensurabilidade que excitava Bom-Crioulo: "Dentro do negro rugiam desejos de touro ao pressentir a fêmea..." (CAMINHA, 1983, p.39) [1895]. O marinheiro, ainda que não tivesse o instinto despertado por mulheres, buscava no grumete o hermafroditismo do corpo e da alma, único capaz de saciar o que o livro descreve como práticas de "excesso" e "extravagância".

A duplicidade do discurso presente em Caminha revelaria, nesse caso, um outro par de negatividade engendrado pela passividade: o efeminado/passivo é tendenciosamente aproximado da prostituição e da falta de ética. Por outro lado, o Bom-Crioulo funciona como uma vítima do poder sensual e do engodo do passivo, o que justificaria, no limite, a impunidade de seu crime - o assassinato do grumete. Temos, então, uma série que se vincula ao engodo, social e natural, e outra que ratifica a periculosidade do passivo como ferramenta principal de dissolução das práticas afetivas e sexuais da "normalidade" na *República Velha*, qual seja, a heterossexualidade patologicamente normativa.

Essa ligação da homossexualidade com a degenerescência não é, certamente, exclusiva da passividade. Todavia, ainda que a violência seja marcada no ativo Bom-Crioulo, é preciso que se recorde do problema "racial" que percorre a literatura naturalista e a ciência higienista. Assim, a violência de Crioulo é um embotamento devido ao estímulo do grumete acrescido da natureza também tipificada de sua raça. Já no caso específico da homossexualidade, a gradação formulada por Krafft-Ebing é referência para definição de sujeitos mais e menos perigosos conforme os graus de hermafroditismo. É de tal lugar

enunciativo que Pacheco e Silva (1951) [1940], em seu premiado *Psiquiatria Clínica e Forense*, elenca o homossexualidade entre os estados atípicos de degeneração, entre os quais inclui a necrofilia, a ninfomania, a bestialidade e o onanismo. Para o brasileiro, as etapas de inversão sexual devem ser registradas como ferramenta de identificação de comportamentos potencialmente criminosos, o que exige que se imagine os passivos e efeminados num lugar mais degradado do código jurídico-médico-moral.

Examinemos, no interior desse discurso da inversão, a distinção entre ativos e passivos dessa configuração. Não há dúvida de que nem apenas os passivos eram alvo do dispositivo e nem de que representavam a totalidade das homossexualidades. Além disso, a própria distinção entre homossexuais baseada no papel sexual<sup>99</sup> pode ser problemática. Assim, em suas *Observações sobre os hábitos, costumes e condições de vida dos homossexuais*, de 1938, Aldo Sinisgalli (apud GREEN, 2006, p.76) apontava a dificuldade de classificação sexual segundo os papéis sexuais: "A distinção entre pederastas passivos e pederastas ativos é um tanto precária, porquanto os invertidos muito raramente só se limitam ou à prática passiva ou ativa [...]".

Se, então, as práticas de prazer, assim como no *Período Colonial*, podem variar na configuração modernizante, é mister que a questão se volte à hierarquia que constitui essa variação. Como até aqui se tentou mostrar, o dispositivo sexual não interdita práticas de atividade, mas enriquece em detalhes a problematização e a estigmatização da passividade e da efeminização, ambas relacionadas, na forma de uma gradação, à sexualidade doentia. É por tal viés que o mesmo Sinisgalli (1940 apud GREEN, 2006, p.47) descreve o *ethos* do invertido:

Os invertidos agem como mulheres. Seus gestos e atitudes são, em geral, afetados; alguns seriam graciosos se de fato fossem mulheres.

O andar é leve. Jogam com o corpo. As ancas, volumosas e salientes, com o andar, bamboeiam ritmicamente. Quando se voltam, para olhar par os lados ou para trás, repuxam o ombro de uma

---

<sup>99</sup> Papel sexual diz respeito à divisão entre "ativo" e "passivo" no intercuro anal. Não se trata, portanto, de imaginar uma precedência do "sexo", biologizante, em relação ao "gênero", social. Para rever o posicionamento do texto, consultar o capítulo desta tese.

maneira singularmente feminina. Olham os seus iguais em sexo com um olhar amortecido, às vezes cheio de desejo. (Os olhos não são espelho da alma?)

Em traços gerais, vê-se que a "detecção" da homossexualidade segue os princípios da inversão corporal e psíquica - no caso de Sinisgalli, as práticas corporais informando a alma. Segundo Green (2000), o aparecimento desse homossexual, como gostaria Foucault, constitui um discurso de desqualificação moral e desordem nervosa. Como o mesmo Green (2000) aponta, os critérios definidores da "doença" homossexualismo são discutíveis até mesmo do ponto de vista dos métodos de coleta de dados: só eram "estudados" aqueles sujeitos que ou haviam sido capturados pela polícia por "atentado ao pudor" – categoria mais comumente aplicada ao travestismo e suas variações – ou aqueles mandados por suas famílias para tratamento em manicômios. Nos dois casos, há uma preponderância de sujeitos ditos "efeminados" nas pesquisas, o que como estratégia de poder-saber pode ser bastante revelador: é justamente essa discursividade que permanecerá estratégica nas transformações do discurso da/sobre a homossexualidade.

Sobretudo na década de trinta, o dispositivo calcado na *scientia sexualis* mostrar-se-á tático diante da crescente urbanização e do crescimento desordenado de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro. Dessa perspectiva, os diversos levantes sociais que estavam ocorrendo numa população fora de controle (desde militares até trabalhadores anarquistas sublevavam-se contra o poder) tinham como correlato médico a degenerescência do "homossexual": ambos eram sinal de patologia social e necessitam de medicalização; ambos impediam o projeto nacional de purificação racial e crescimento econômico, via fixação do modelo familiar heteroerótico e a submissão do recém-constituído indivíduo à funcionalidade estatal.

Assim, ainda que a partir do Estado Novo (1937-1945) tenha havido um declínio significativo nas produções médico-legais higienistas<sup>100</sup> (GREEN, 2006, 2000; TREVISAN, 2010) – que já haviam entrado em declínio também na Europa sobretudo depois da eugenia nazista – , os discursos sobre a passividade como figura dúbia, feminino e perversa será generalizado no imaginário popular e na prática médico-policial, permanecendo tanto nas modalidades de

medicalização-internamento quanto na perseguição propriamente militar e informal – as “brechas”<sup>101</sup> da Constituição Imperial e seus avatares no que tange a práticas imorais.

Até meados da segunda década do século XX, aparecerão e terão repercussão, ainda, os trabalhos de Leonídio Ribeiro, cujo discurso médico associa inversão sexual, endocrinologia e criminalidade. Ao analisar diversos casos de homossexuais “delinquentes” no Rio de Janeiro, Ribeiro (2010) [1935] invoca problemas físicos de economia hormonal. Assim, poderia haver hiperfunção ou hipofunção, trazendo ao sujeito uma inversão conforme o grau da patologia. Notadamente, nos sujeitos pesquisados por Ribeiro (2010, p.506) [1935], a disfunção exige uma preponderância do par efeminização/passividade:

Dos casos examinados [143] apenas oito negaram a prática de pederastia passiva [...]. As profissões frequentemente encontradas são: trabalhos domésticos, em número de 63 [...] A distribuição dos pelo do púbis foi encontrada de tipo absolutamente feminino em 32 casos, sendo do tipo intermediário em 36, num total de 71, isto é, mais de 60% fora do tipo masculino. [...] A bacia do tipo feminino foi observada em 20 casos, e a cintura feminina igualmente em 20 indivíduos [...]

Deixo de lado o tom absolutamente ubuesco que a leitura do texto, passados quase noventa anos, deixa entrever. Interessa para esta tese observar que anatomia desse sujeito delinquente indica miséria psíquica, ao gosto do que se circunscreve como o passivo, o efeminado, o fresco.

Essa desclassificação não se restringe, como se viu, à medicina, e impõe-se *como um dispositivo e de uma ordenação codificada dos discursos*. Alcança o discurso literário, não apenas na vertente “pornográfica”, mas mesmo aquele marcado pela preocupação “revolucionária: Em *Capitães de Areia*, romance de Jorge Amado publicado em 1937, uma das preocupações do chefe do grupo dos

---

<sup>101</sup> Conforme Green (2000,2006) e Trevisan ( 2010 ) [1986], as Códigos Penais Brasileiros deixavam “brechas” para a criminalização da homossexualidade nos capítulos que tratavam do “atentado ao pudor”. Nesse caso, dado que os encontros clandestinos aconteciam em lugares públicos - de parques a cinemas, pelo menos até a década de setenta, antes da “abertura” -, os homossexuais tornavam-se alvos fáceis da polícia.

meninos, o Pedro-Bala, é detectar e expulsar os pederastas passivos, por sua imoralidade (AMADO, 1987) [1937]. Ainda que a codificação do pecado das práticas entre os garotos só surja a partir do encontro com o Padre José Pedro e eles amiúde pratiquem um tipo de pederastia à grega, a carga negativa recai sobre aqueles que se submetem no intercurso anal os tais "chibungos".

Todavia, a plasticidade desse dispositivo e de seus sujeitos recém criados acaba por fazer surgir novos discursos e outras modalidades de práticas de prazer (GREEN, 2000; TREVISAN, 2010; PARKER, 2002, 1991). No recorte que vai da década de cinquenta até os inícios da abertura militar realizada por Geisel, aparece nos centros urbanos um movimento de ocupação topográfica e uma inicial assunção de identidades sexuais ontologizadas pela minoria "homossexual" urbana, numa primeira organização de resistência, contraposta ao recrudescimento das norma "informal" de exclusão, realizada tanto pelo poder policial quanto pelo interdito social a que esses "homossexuais" foram expostos.

A aparição de um discurso homossexual positivo marcará uma transição nos discursos que envolvem a passividade e a efeminização. Assistiremos então às constantes tentativas de construção de homossexualidades "monossexuais", nas quais a hierarquia dos papéis e a marcação feminina do *ethos* daria lugar à igualdade entre os sujeitos. Nessa configuração, a crítica tomará como ponto nodal a tanto discussão das objetificações médico-jurídicas quanto uma descrição da homossexualidade segundo os sujeitos que dela tomam parte. No entanto, o modelo utilizado permanecerá às voltas com certo intelectualismo dândi, à Gide (1969) [1924]: "[...] deixaremos de lado os invertidos. Por causa de seu comportamento, tenho a lhes censurar isto: que as pessoas mal informadas confundem os homossexuais normais com eles [sic]".

O *Corydon* de Gide, é certo, constitui-se na época das categorias médicas "inversão" e "normalidade". Todavia, o que se pretende apontar com essa aproximação é o que, no progressismo brasileiro das décadas de setenta, oitenta e noventa do século XX, malgrado suas conquistas sociais, políticas e subjetivas, permanece indicando uma divisão codificada entre o normal e o patológico, o moral e o imoral, o culto e o inculto. No limite, a investigação desses discursos monossexuais volta ao início deste capítulo para questionar os modos



pelos quais, no Brasil, produziu-se uma tentativa de incomensurabilidade entre duas das irmãs de Caio Fernando Abreu, as Jaciras e as Irenes, forjada numa série de discursos, práticas e fantasmagorias.

É sobre essa tentativa de incomensurabilidade que trata o próximo capítulo.



## 6 SOBRE A IMPLACABILIDADE DO DISPOSITIVO

Faço um salto temporal para os inícios da década de setenta, o ponto de inflexão que começava a se delinear do capítulo precedente. Utilizo-me, para tanto, de uma leitura, arrisco dizer, extemporânea, de um documentário surgido em 2009 sobre o grupo *Dzi Croquettes*<sup>102</sup>. No filme, apresenta-se algo que se imaginava uma revolução: diante do AI-5 e das restrições políticas, surgia o espetáculo teatral *Dzi Croquettes*, cuja tônica era a da contestação. O documentário deixa falar uma série de atores, atrizes, músicos, e os próprios participantes do grupo. O discurso é o da tomada do poder sexual, da transformação das práticas de prazer via androginia: os *croquettes* não eram nem masculinos nem femininos em cena. Fora dela, teriam forjado um modo de viver ímpar, que permitia a existência de relacionamentos afetivos e sexuais, hetero (Elke Maravilha, por exemplo, era namorada de um deles, "assumidamente" homossexual) ou homossexuais. Ademais, também se lê um discurso do refinamento, já que os depoimentos permitem ao espectador saber que os artistas falavam diversas línguas, eram exímios em suas áreas - Lennie Dalle, por exemplo, um coreógrafo e músico que agradou mesmo Liza Minelli - e capazes de positivar uma identidade "mais que homossexual": revolucionária, dúvida, apocalíptica.

O período de sucesso dos *Dzi* entre o público brasileiro durou muito pouco, praticamente dois anos (de 1972 até 1974). Durante muito tempo depois de sua meteórica ascensão, caíram numa espécie de silenciamento - e aqui não cabe enumerar causas. Entretanto, as *Internacionais*<sup>103</sup> são parte de um novo deslocamento nos discursos sobre a homossexualidade no Brasil: o da tomada da função enunciativa pelos sujeitos de práticas afetivas e/ou sexuais entre seus (genericamente) iguais. Em outros termos, o espetáculo participa da construção de uma série de discursos sobre/de a homossexualidade que

---

<sup>102</sup> O documentário em questão é: *DZI Croquettes*. Direção de Tatiana Issa e Raphael Alvarez. São Paulo: TRIA Productions, Canal Brasil, 2009. 1DVD (110 min.). Agradeço aos professores Pedro de Souza e Sandro Braga pela sugestão.

<sup>103</sup> Os espetáculos repetiam a expressão "Dzi Croquettes, as internacionais". Não é preciso ressaltar o pastiche de sexo e gênero que o enunciado produz e que era parte central das encenações do grupo.

rivalizam com a normalização heterossexual e que pretendem descrever, apresentar e criticar as práticas de prazer entre os homens a partir de modelos e estratégias distintas das correntes. Estas estratégias são dominadas pelos discursos de produção de subjetividades homossexuais por autores que tomam parte de relações homoafetivas, homoeróticas ou homossociais e por discursos sobre a homossexualidade pautados na emergência da preocupação com as ditas minorias sexuais, conforme descritas no capítulo dois.

Para ocupar um espaço de resistência, porém, a dita inflexão viu-se enredada num dispositivo que exigia duas estratégias: a primeira, responsiva, já que os discursos de normalização e até de patologização não cessaram de aparecer e ressurgir, sobretudo no período que chega até os meados da década de oitenta do século XX. A segunda estratégia pareceu um tanto mais ardilosa: a de determinar-se discursivamente, *ou* no abandono das identidades sexuais, *ou* na produção de identidades homossexuais marcadas e organizadas como "movimento".

Retomo o documentário dos *Dzi Croquettes*. É mister deixar de lado a metafísica marcuseana de uma liberação de Eros e da transformação social porvir que anima alguns dos depoimentos do filme. Isto feito, cabe desviar o olhar para uma tensão presente na película: ora se prescreve um modo de existência, um *ethos* e um discurso de assunção da homossexualidade, de projeto da movimento homossexual brasileiro porvir. Ora, de outro modo, põe-se em suspenso as próprias categorias que promovem uma divisão codificada. Se, então, como afirma Trevisan (2010) [1986], os *Dzi Croquettes* são os primeiros *fucking genders* brasileiros, reescrevendo por aqui os movimentos que então aconteciam nos Estados Unidos<sup>104</sup> e embaralhando os conceitos de masculinidade e feminilidade com suas encenações irônicas, nas quais se travestiam tanto de "homens" quanto de "mulheres", também são eles descritos como aqueles que, pela primeira vez, tornaram públicas relações sexuais e afetivas homossexuais e apresentaram um modelo de identidade "entendida", "gay".

---

<sup>104</sup> De acordo com Trevisan (2010 , p.288) [1986], "[...]esse grupo se inspirou no The Cockettes de São Francisco, da Califórnia, grupo também formado por anárquicos homens-mulheres [...]. Os Dzi Croquettes colocaram nos palcos brasileiros uma ambigüidade [sic] de virulência inédita entre nós - influenciados também pelo espírito dos *gender fuckers* americanos."

Diante da bifurcação de que participavam os *Dzi*, novas problematizações surgiam na definição dos objetos e conceitos que até aquele momento estavam a cargo da Ciência para a categorização da homossexualidade. O dispositivo passa a um deslocamento e assimila novas estratégias e a construção de novas identidades para os seus sujeitos. No que tange à passividade e à efeminização, algumas modificações podem ser retomadas: enquanto a Colônia previa uma configuração da sodomia e do pederasta, hierarquizando os parceiros por seu papel sexual e sua origem social, os séculos XIX e XX faziam surgir uma experiência da homossexualidade como ontologia científica e patologia - a invenção do homossexual -, dentro da qual o passivo e o efeminado ocupavam, numa escala de gradação, o nível mais perigoso e anormal<sup>105</sup>. Já essa segunda metade do século XX inaugura um discurso, no Brasil, de igualdade e de afirmação da identidade. Nesse caso, um apagamento da hierarquia é trazido à tona. A nova forma de subjetivação que intenta substituir o invertido é o "entendido", o "gay", que supostamente prescinde da incomensurabilidade entre atividade e passividade, na medida em que se constitui pelas séries discursivas que movem a espetacularização dos *Dzi Croquettes*: exigência de discussão da ordem heteronormativa e suas categorias, positivação das minorias sexuais.

---

<sup>105</sup> No sentido de uma hierarquia e de uma gradação, Rubin (2000, p.17) apresenta os quadros psiquiátricos ainda em vigor na década de oitenta nos Estados Unidos, nos quais a anormalidade é vinculada à homossexualidade. Nos mesmos quadros, no "degrau" mais baixo da hierarquia, encontram-se as práticas sadomasoquistas. No que tange à passividade, é justamente uma vocação ora masoquista, ora sádica, que constituirá algumas conceituações do sujeito homossexual, inclusive na psicanálise. Infelizmente, o papel da psicanálise na produção das homossexualidade brasileiras foge do escopo deste trabalho. No entanto, é importante remeter o leitor à crítica de Costa (1995), para quem as generalizações psicanalíticas sobre a homossexualidade estão fadadas a se constituírem como discurso arcaico, assim como aquele que imaginava uma interioridade subjetiva para tuberculosos ou epiléticos no século XIX. Costa (1995) afirma que o cerne das teorizações sobre a homossexualidade, no campo psicanalítico, ainda reside nas discussões de Freud, sem grandes avanços. O autor divide a abordagem freudiana em cinco teorias: *Perversidade polimorfa*, *Homossexualidade*, *narcisismo e bissexualidade*, *Homossexualidade e passividade*, *Homossexualidade e hostilidade* e *Homossexualidade e masoquismo*. Quanto à relação entre *homossexualidade e passividade*, o autor aponta a incapacidade de Freud de resolver a homossexualidade inconsciente, responsável, em última instância, pelos encadeamentos entre narcisismo, passividade e efeminização. Fundamentalmente, o que o autor discute é a impossibilidade teórica de resolver "como" o Inconsciente seria capaz de distinguir atributos de gênero, já que opera somente com noções de atividade e passividade e estas não podem ser traduzidas como masculinidade e feminilidade: "[...] Freud não apenas deixara sem solução a precedência da passividade com respeito à feminilidade; passou a dizer que a homossexualidade era o mesmo que passividade e feminilidade do inconsciente!" (COSTA, 2005, p.229).

Essa constituição do entendido e do discurso da igualdade, porém, não aconteceu sem tensões e nem de maneira definitiva. Assim, ainda que diversas séries de enunciados vislumbressem novas possibilidades para a identidade dos homossexuais, sobretudo com ares de *desbunde* e de aceitação da multiplicidade das práticas sexuais e corporais, outros enunciados, de força estratégica que deve ser levada em consideração, permaneceram afirmando a hierarquia no interior do discurso homossexual. Decerto, a hierarquia transmutada em discurso antropológico ou com tintas psi. Todavia, ainda uma diferenciação dos corpos e uma insistência em determinar um código moral em que o efeminado e o passivo surgem como a alteridade prosrita do saneado mundo dos entendidos, naquilo que Michel Foucault definia como a novidade ocidental das práticas monossexuais: a relação entre homens não estigmatizada e simétrica.

Conforme a hipótese aventada por esta tese, então, cabe perscrutar as maneiras pelas quais o discurso da/sobre a passividade e a efeminização descreveram suas táticas de axiologia e de produção de formas de subjetivação, separando tacitamente Irmãs e Jaciras, Entendidos e Bichas, Discretos e Efeminados no interior do dispositivo. Para interrogar esses discursos, este capítulo recobre as décadas de setenta, oitenta e noventa do século XX, período que marca a metamorfose na ocupação do espaço, na visibilidade e na identidade dos homossexuais no Brasil. O capítulo está dividido em três seções, que versam sobre a tensão entre um discursos identitário de igualdade e uma recorrente aparição da hierarquia entre atividade e passividade, respectivamente no discurso antropológico, no discurso literário e no discurso jornalístico.

## 6.1 A teleologia da igualdade

A década de oitenta assistiu às primeiras tentativas antropológicas de discussão da homossexualidade a partir dos sujeitos que dela tomavam parte efetiva. Discurso antropológico mas também combativo, os textos publicados por Peter Fry, Edward MacRae, Richard Parker, Néstor Perlongher, Luiz Mott e João Silvério Trevisan<sup>106</sup> inauguram

---

<sup>106</sup> Trevisan não é propriamente um antropólogo mas seu *Devassos no Paraíso* é ainda fonte de consulta de muitos dos trabalhos de cunho antropológico, histórico e sociológico acerca da homossexualidade.

uma perspectiva nos estudos sobre a temática no Brasil, cujo cerne residia na discussão da identidade e nas virtudes de sua politização.

Gostaria, então, de partir de um texto de 1983, supostamente de cunho didático, escrito por Peter Fry e Edward MacRae. Nunca é demais observar que ambos trazem no bojo certo olhar estrangeiro ocidentalizante, que pode resultar, entretanto, na empresa de universalização de categorias discursivas como "gay" ou "entendido"<sup>107</sup>. Não obstante a contínua crítica que estes autores revelam da naturalização da sexualidade, é importante não perder de vista que, no espaço e no tempo em que seus discursos florescem, o modelo da igualdade e da luta pela identidade engendrava preocupações, objetos e conceitos circunscritos, como os vistos no capítulo dois.

Isto posto, passo ao texto, aquele *O que é homossexualidade*, da *Coleção Primeiros Passos*. Já de início, o livro saúda o leitor com a descrição de uma teleologia: das "bichas" do interior do Brasil, passamos às provocações de Caetano Veloso e dos *Dzi Croquettes* e chegamos à perspicácia crítica abraçada também pelo "movimento" homossexual brasileiro incipiente, nos finais da década de setenta. Uma modificação conceitual condensaria o progresso:

[...] na década de 1960 surge um novo termo para nomear uma figura social cada vez mais comum e aceita, o "entendido", e a "entendida", uma espécie de equivalente tupiniquim do gay, que se alastra nos Estados Unidos na mesma época. O "entendido" e o gay vieram a denominar fundamentalmente pessoas que "transam" pessoas do mesmo sexo sem que adotassem os "trejeitos" associados às figuras da "bicha" ou do "sapatão". Ao contrário destas, as novas palavras não são pejorativas. (FRY; MACRAE, 1983, p. 13)

Leiamos, atentos: os autores traçam uma divisão temporal perspicaz, entre o tempo remoto de um Brasil interiorano e arcaico e um tempo novo, urbano e progressista. É este *novo* tempo responsável por

---

<sup>107</sup> Não pretendo traçar uma relação de autoria e biografia, mas apenas sustentar que um solo arqueológico específico alimentou as discussões de Fry e MacRae. Na mesma esteira, também Perlongher e Parker são estrangeiros e, por seu turno, Trevisan muitas vezes comenta que, nos finais da década de setenta, acabava de retornar de uma viagem de estudos aos Estados Unidos, onde se muniu das discursividades feminista e gay emergentes.

permitir que uma nova figura, menos tradicional e mais relacionada ao universo transnacional apareça: o *gay*. Fry e MacRae, logo adiante, acenam que o movimento homossexual brasileiro preferiu, à neutralidade do "entendido", a força polêmica da palavra "bicha", cujo conceito deveria operar uma cisão entre a "bicha" tradicional e seu avatar urbano, mais consciente e, agora, linguisticamente nacionalista.

De posse de uma nova estratégia discursiva, que ultrapassa o pejorativo e o negativo e, além disso, acena para um liberalismo geral dos corpos com a ênfase no discurso do "desbunde" - as pessoas "transam" pessoas, como nas variantes cariocas apresentadas por Heilborn (2004) na caracterização dos "não-caretas" -, Fry e MacRae põe em xeque a tese da separação entre atividade e passividade e, por conseguinte, restringem o escopo de atuação da hierarquia, no Brasil, às regiões atrasadas e tradicionais. Depois de marcar um espaço discursivo de transformação, os autores se utilizam de Pierre Clastres, mais exatamente do capítulo *O Arco e o Cesto*, em que o antropólogo investiga a tribo dos índios Guaiáqui, do Paraguai.

Clastres (1990) [1974] defende a ideia que a estrutura societária da tribo se constroi segundo uma rígida oposição entre o masculino e o feminino, cujo discurso é o da incomensurabilidade entre o arco e o cesto: o arco, signo da caça e da atividade, masculino e hierarquicamente superior, já que dispõe sobre os alimentos e a sobrevivência dos Guaiáqui; o cesto, signo da coleta e da passividade, feminino e hierarquicamente inferior, porque devotado ao lar e à fabricação de utensílio, mas não de produção.

A lógica do sistema é, porém, abalada por dois casos de transgressão: dois homens desrespeitam o tabu e passam a viver como mulheres, na ordem discursiva do cesto. Um deles, um viúvo, vivia numa condição vexatória e estigmatizada, não podendo caçar e tendo que fazer as vezes de artífice do cesto e andar com as mulheres. Sua vergonha era pública, mas ele não se dobrava à feminilidade, já que não apresentava sinais de conjunção com a ordem do cesto. O segundo dos homens é descrito como "sodomita". Diferente do primeiro, ele tinha seu próprio cesto, carregava uma cabeleira feminina e era utilizado como parceiro passivo das trocas sexuais com homens. Sua situação não era de vergonha, ele "[...] não despertava nenhuma atenção especial [...]" (CLASTRES, 1990, p.77) [1974].



O que Clastres (1990) faz notar é a quebra da estrutura representada pelo viúvo, que não tem lugar definido nem como caçador e homem, nem como armazenador e mulher. É daí que advém a anormalidade de sua existência, como elemento de sutura na ordem da razão. Por sua vez, Fry e MacRae (1983) dão ênfase à transposição dessa estrutura arcaica para o Brasil: assim como nos Guaiaqui, no Brasil "popular" (é o conceito empregado pelos autores) a "bicha" faz as vezes de passivo sexual e efeminado social. Outrossim, também não há nesse universo popular qualquer sanção aos homens que desempenharem papel sexualmente ativo com as "bichas". Fry e MacRae elencam uma série de práticas em que a determinação dos papéis existe, que passam das prisões até à prostituição masculina (Perlongher, a seguir, tratará do mesmo assunto), incluindo aí um lugar de inversão, qual seja, os travestis: eles "comem" os clientes, não obstante as expectativas circunscritas dos papéis sexuais e sociais.

A discussão da hierarquia, entretanto, está limitada por uma tênue linha de delinquência, que se lê na filigrana do discurso de igualdade. Assim, quando caracterizam as possibilidades de manutenção da ordem tradicional, os autores primeiramente se valem de um intertexto arcaizante, o modelo dos Guaiaqui, para depois, na modalidade do interdiscurso, deixar aparecer o caráter arcaico da sexualidade em grupos proscritos: "bichas" do interior, travestis, presidiários e, no limite da transgressão positiva, os Pais-de-Santo do Candomblé de Caboclo da Bahia<sup>108</sup>. Intacta, dessa perspectiva, está a "vanguarda burguesa liberal urbana", formada pelos *gays* e entendidos, ou por aqueles que ousam manipular os sentidos da "bicha", desde que salvaguardados na proteção dos movimentos internacionalistas.

Seguindo a linha ascendente, o texto a partir daí deixará falar as novidades mais libertadoras: a superação do regime patológico, a presença de Freud, a criação da "consciência homossexual", o "caso" Stonewall, a organização dos homossexuais em movimento. Chega, então, no debate entabulado com as lésbicas, a quem considera, ironicamente, "uma pedra no sapato". Tanto lésbicas quanto femininas, em algumas de suas críticas, acusariam os comportamentos efeminados e passivos de caricatura da feminilidade e, portanto, de cumplicidade em relação ao patriarcado. Discussões à parte - como vimos, o feminismo

---

<sup>108</sup> O debate entre o discurso de Ruth Landes e o de Peter Fry acerca da passividade nos cultos afro será descrito a seguir.

sofreu modificações importantes -, é a resposta de Fry e MacRae (1983, p. 67) que merece ser lida:

Parece razoável, portanto, lembrar àqueles que criticam esta adoção de caricaturas dos papéis [sic] de gênero normalmente reservados aos membros do sexo biológico oposto, que quando homens se portam como vamps da Hollywood da década de 1940, eles não estão necessariamente manifestando um desejo de realmente virarem mulheres fúteis, e sim ridicularizando a artificialidade daqueles papéis [sic].

Da perspectiva teleológica, o que os autores pretendem é que os jogos de visibilidade dos homossexuais na "fechação" trazem no bojo uma subversão performática de gêneros, numa modalidade novamente próxima dos *fucking genders* que foram aproximados dos *Dzi Croquettes*. Entretanto, a postura estratégica é tida como "proposita" entre aqueles que frequentam o "gueto". Nesse caso, ainda que temerariamente, seria lícito entrever dois processos: o de tentativa de subversão, deliberada, da ordem performativa e que incorre na aceitação ou não das condições de felicidade pragmáticas; o de codificação de uma identidade que ultrapassa o sujeito e constroi-se em sua relação com a homossexualidade. Dito de outra forma: o discurso de Fry e MacRae se sustenta mediante uma divisão entre os já conscientes e capazes de subversão e aqueles que, assujeitados por formas arcaicas, acabam - como mesmo apontavam as críticas - por repetir a hierarquia de sexo e gênero.

Sob tal olhar, vou adiante. Num texto de 1982, *Da hierarquia à igualdade*, Fry (1982) traçava uma taxionomia das identidades sexuais no Brasil: um sistema popular e interiorano, calcado na incomensurabilidade entre "machos" e "bichas"; um sistema médico, que teria deslocado a distinção entre atividade e passividade para aquelas existente entre homossexualidade e heterossexualidade; um sistema simétrico, que recria a taxionomia média em termos de igualdade e de orientação sexual. Depois de enunciada a taxionomia, Fry assevera (1982, p. 105):

[...] toda a evidência sugere que a tendência é o modelo hierárquico ceder gradualmente ao modelo igualitário já que este último conta como principais protagonistas não somente a ciência médica e psicoterápica, como também as camadas mais poderosas da sociedade.

Antes de passar à citação, proponho uma ressalva: no capítulo anterior, trouxe à tona alguns discursos da ordem das gradação, que não escondiam a hierarquização entre atividade e passividade. Sustentar, portanto, que o aparecimento médico do "homossexual" suplanta de maneira definitiva o modelo hierárquico é redutor, na medida em que são várias as séries de patologia, anormalidade e delinquência que produzem essa identidade médico-jurídica invertida.

Segundo essa intrincada permanência, a tendência teleológica prevê uma "luta" entre o sistema arcaico e o sistema simétrico, visto que o modelo patológico teria sido deslegitimado em sua cientificidade. A estratégia da luta tem como protagonistas justamente aqueles que detém o poder - nos escritos que discuto até aqui, figuram entre estes os homossexuais urbanos, escolarizados e "conscientes". Fry (1982, p.107), porém, desconfia de certo messianismo da proposta de disjunção e substituição dos modelos, que identifica, exemplarmente, em algumas das falas do grupo SOMOS:

Agora, o que se pretende não é que essa caricatura heterossexual possa ser mostrada livremente dentro da sociedade, mas sim acabar com essa reprodução heterossexual e colocar um modelo de relação onde não exista a divisão de papeis [sic], um dominador e um dominado; acho que os homossexuais mais conscientes pretendem que se estabeleça uma revolução dentro dos padrões sexuais [...] (MANTEGA, 1979, p. 145 apud FRY, 1982, p. 107)

Não nos enganemos: Fry não critica a negatividade em relação ao efeminado/passivo/inculto, mas o "essencialismo" da posição do SOMOS, que cunha uma identidade para o homossexual e acaba por legitimar a heteronormatividade. O que o autor pretende é que, no Brasil, as discussões sobre a masculinidade são "magnificadas" e não apenas "importadas". Não se trata de assimilação do feminismo ou do movimento *gay* norte-americano, mas de uma crítica radical aos dualismos - e novamente, Fry (1982, p. 109) exhibe os *Dzi Croquettes*

como uma nova imagem *gay* -contrabalancemos ao invertido foucauldiano cujo modelo é o do século XIX.

De acordo com Carrara e Simões (2007), Fry buscava romper com o modelo dualista, reivindicando fatores como hierarquia social e étnica para inteligir a produção das sexualidades brasileiras para além do padrão "bicha-bofe". Para os autores, a estratégia da antropologia nesse início da década de oitenta era apontar a singularidade do modelo brasileiro, opondo-se à rigidez do dualismo entre atividade e passividade e à construção de identidades metafísicas.

Se, porém, observarmos o vanguardismo alegado por Carrara e Simões (2007) sob a égide de uma estratégia de ocupação do espaço discursivo e de deslocamento dos enunciados acerca da homossexualidade, o alardeado rompimento dessa antropologia promove um efeito de apagamento do dualismo: num movimento, circunscreve-o aos setores menos abastados, cultos e "conscientes" do universo discursivo homossexual; no movimento concomitante, opera um iluminismo do dispositivo, calcado na transformação progressiva e teleológica dos saberes sobre a homossexualidade. O segundo dos movimentos, então, prescindiria de hierarquia. Racional e múltiplo, seria uma espécie de escatologia definitiva, uma aurora de democratização e igualdade.

Estrategicamente, a função desse discurso é bem definida: deslocar a homossexualidade da ordem patológica e apresentá-la entre a série dos comportamentos e práticas consideradas "mais morais" da perspectiva do dispositivo da sexualidade. Desconstruir a hierarquia entre ativos e passivos, presente no bojo dos discursos sobre a homossexualidade e produtora de identidades e identificações era, então, uma espécie de mecanismo da nova ordenação discursiva transgressora de gêneros e de essencialismos.

O passivo e o efeminado, a partir de então, tornam-se uma figura ambígua dessa discursividade. Enquanto marca do atraso cultural, são devidamente reinscritos como formas de subjetivação arcaicas e que corroboram a ordem heteronormativa, limitados ao espaço de circulação que evoca categorias negativas como "menos urbano", "menos culto", "menos consciente". Da perspectiva da subversão performática, o efeminado e o passivo sofrem uma nova cisão: o primeiro é considerado segundo o modelo *fucking gender*, desde que devidamente enunciado de uma posição de crítica abrasileirada da dualidade patriarcal. O segundo é vítima de um silenciamento: o discurso da igualdade exige que se cale sobre práticas de prazer que retomem e ratifiquem os papéis sexuais arcaizantes do Brasil. A ordem discursiva é a da igualdade.

Fry (1982) - novamente ele - apresenta essa estratégia militante inicial também quando confronta o tratamento antropológico que Ruth Landes dá à homossexualidade nos cultos afro-brasileiros. O interesse nesse confronto reside no papel paradigmático que apresenta em relação ao dispositivo. Trata-se de sobrepujar o regime de dizer médico-jurídico e, a partir dele, deslocar os discursos sobre a homossexualidade para sendas de positivação.

O texto da antropóloga norte-americana Ruth Landes, cuja versão definitiva veio à luz em 1967, é o *Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina*. Landes (1967), assim como fazem Fry e MacRae (1983), utiliza-se da transgressão dos papéis masculinos e da possibilidade de que, em algumas tribos de índios norte-americanas, homossexuais passivos desenvolvam um *ethos* feminino e, no limite, vivam entre e "como" mulheres, sem que haja sanção social para com eles ou para com os sujeitos (masculinos) que com eles se relacionam, inclusive via "casamento". Landes (1967) ainda afirma que, na "nossa cultura" - provavelmente a norte-americana -, os homossexuais sofrem reprovação e a diferenciação entre ativos e passivos tem menor impacto<sup>109</sup>.

A partir daí, traça um itinerário desses "passivos" na ocupação de espaços de na elevação social nos cultos africanos na Bahia. Landes (1967) sustenta a tese de que os cultos originais nagôs interdita o sacerdócio aos homens e que, na Bahia, foi somente com o florescimento dos cultos caboclos, menos rígidos e abasileirados, os homossexuais efeminados puderam exercer o sacerdócio, ganhando respeitabilidade como pais-de-santo. A descrição desses "homossexuais passivos" é, como de costume, caricaturizada ao ubuesco: "desejam ser mulheres" (p.292), "insistem na feminilidade" (p.292), "foram recrutados entre prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade" (p.294), "proscritos e malandros" (p.296).

Por seu turno, Fry (1982), em *Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros*, pretende rever a literatura que versa sobre a presença do homossexual nos cultos e, para além disso, descrever algumas de suas observações etnográficas. Taticamente, o discurso de Fry (1982) é urdido por uma crítica da bibliografia precedente, com

---

<sup>109</sup> Mais uma vez, é preciso não tomar o menor rigor como ausência de distinção. Como procuro apontar, trata-se não de um discurso hegemônico sobre a hierarquia e a passividade, mesmo porque não parto de pressupostos totalizantes de nenhuma ordem. O que se observa é uma série de discursos que, não obstante as transformações e os deslocamentos, é constitutiva da objetivação e da subjetivação daqueles envolvidos com a homossexualidade e a homoafetividade.

ênfase nos textos de Ruth Landes (também Bastide e Edson Carneiro) que, conforme já mostrei, aproximam homossexualidade, anomalia e delinquência. Diferentemente do que postulava para a medicina (FRY, 1982), o autor agora nota que Landes faz uma gradação da homossexualidade, legando ao passivo o lugar menos moral e mais patológico. Certamente, pode-se notar aí uma importante modificação nos discursos, que passam então, ao menos no campo da antropologia, a rever os critérios de classificação dos sujeitos, a tarefa mais urgente daquele período. No caso dos cultos afro-brasileiros, Fry (1982) aponta para uma positivação dos homossexuais, de passam a ocupar posição de destaque na circulação do poder, sobretudo porque são vistos como "artistas" ou "feiticeiros" - esta última categoria, aliás, muito comum no entendimento dos antropólogos.

Indo adiante no seu deslocamento, Fry (1982) retoma sua estratégia de apagamento das hierarquia na modalidade de um progresso. Para ele, não obstante a crítica aos conceitos de Landes, os cultos afro-brasileiros ainda se constituem de acordo com uma hierarquia entre ativos e passivos, machos e "bichas". Ainda que "transvalorada", permanece uma ordem discursiva em que os papéis sexuais redundam em formas de subjetividade. A diferença fundamental é que, ao contrário do que ocorre no Norte e no Nordeste, em que a gramática do sexo é marcadamente incomensurável e tem força diante de outras gramáticas - como a do desviante, do marginal etc. -, em centros urbanos esses sistema classificatório perderia a centralidade:

É tentador sugerir que a redução da importância das categorias sexuais na organização social mais complexa das cidades industriais do Sul, culturalmente mais diferenciadas devido à alta taxa de imigração de outros estados brasileiros e de outros países, deve-se, seguindo o argumento de Basil Bernstein (1973), a um código sexual mais "elaborado". (FRY, 1982, p. 80-81)

Bernstein, de acordo com Fry (1982), sugeria a divisão entre "códigos restritos" e "códigos elaborados", respectivamente os mais constrangidos pelas estruturas sociais e os mais liberados das estruturas sociais. Esse binarismo estruturalista (espécie de sociolinguística bastante rígida), porém, reverbera em Fry (1982) segundo a estratégia de diferenciação entre um universo arcaico a ser abandonado e um novo mundo, dessa vez inclusive transformado pelo progresso capitalista e,

como era de se esperar, pela "imigração", por uma absorção dos discursos de vanguarda urbanos. Esse racionalismo guardava em si promessas importantes: a igualdade entre os sujeitos e liberação das práticas sexuais por meio de uma transposição do dispositivo e de seus regramentos.

Heilborn (2004), em seu *Dois é par*<sup>110</sup>, descreve etnograficamente um discurso que se constitui contemporaneamente em relação a Fry (1982; 1983): a vanguarda comportamental e sexual urbana, produzida por séries discursivas que retomavam o *desbunde* e a negação das formas ditas tradicionais de compromisso afetivo, exigindo novas maneiras de construção de si. Gostaria de salientar o que a autora entende por "desbunde":

No início dos anos de 1980, o qualificativo era moeda corrente nos meios intelectuais. A categoria tenta abranger, segundo um dos informantes [da pesquisa de Heilborn], uma herança "hippie" ao mesmo tempo em que sinaliza para uma série de outras insígnias: uso de drogas, familiaridade com o discurso e terapia psicanalítica, valorização política do cotidiano e da sexualidade. (HEILBORN, 2004, p.92)

No grupo de informantes de Heilborn, compartilha-se ainda um discurso feminista, um discurso politicamente de vanguarda e uma "glamorização" da bissexualidade. O que sustenta a transformação é o individualismo, que Heilborn faz remontar aos discursos das mudanças na intimidade e na conjugalidade e no recrudescimento dos códigos morais e sexuais, cuja ascensão se deu no século XVIII - conforme o capítulo quatro desta tese. No caso da geração de *desbunde*, isso significaria a identificação com formas de subjetividade marcadas pela liberdade e pela autonomia e, em contrapartida, respondendo e se constituindo de acordo com diversos códigos sociais. Em suas relações afetivas e sexuais, essa vanguarda urbana defenderia um discurso de igualdade e simetria, produzido justamente pela configuração discursiva resultante do amálgama das "inovações" antes destacadas.

---

<sup>110</sup> O livro é fruto da pesquisa de doutoramento da autora, realizada nos finais da década de oitenta.

No caso da homossexualidade masculina, o grupo de informantes da autora apresenta uma identidade bastante marcada por esse individualismo moderno: ao se definirem e às suas posturas afetivas e sexuais, esses sujeitos assumirão uma identidade virilizada, que tem como produto o "[...] esmaecimento das condutas prescritas segundo uma lógica de gênero para os sexos." (HEILBORN, 2004, p.102). O discurso desses sujeitos passa tanto por uma simetria da ordem doméstica e conjugal, com divisão de tarefas e cooperação econômica, até chegar na regra da simetria dos papéis sexuais.

Assim como afirmava Fry (1982), o sistema urbano observado por Heilborn (2004) oferecia um deslocamento identitário, suplantando hipoteticamente a hierarquia através da produção de um novo sujeito, viril, consciente e que gozava de bom *status* social. A "guinada" atravessaria mesmo a "gramática da cópula", fazendo desaparecer as relações de atividade e passividade. Heilborn (2004, p. 186), todavia, problematiza essa transformação radical: primeiro, discorre sobre a cultura sexual brasileira e a polaridade existente entre "comer" e "dar". A partir daí e considerando que em contextos "[...] comprometidos com uma ideologia individualista", a autora afirma que: "[...] as categorias ativo/passivo não abandonaram de todo a cena discursiva moderna, ainda que sejam alvo de **profundas e intermináveis** ponderações por parte dos sujeitos [...]" (HEILBORN, 2004, p.104, grifo meu).

Ressalte-se as ponderações "profundas e intermináveis" dos sujeitos em suas identificações. Ao que parece, as formas de subjetivação produzidas na década de oitenta restringiam a possibilidade de hierarquia, na medida em que a simetria era axiologicamente distintiva: o homossexual viril passara ao centro do código moral e sua negação implicava em aceitação de categorias discursivas desprivilegiadas. Desse modo, participar de um discurso urbano e culto exigia um deslocamento no discurso desejo dos próprios sujeitos, com fins de construção subjetiva. Por outro lado, a preocupação com a organização social e política de com a "libertação" da minorias, na forma de um discurso identitário organizado em "movimento", exigia que a recente "alteridade radical" e seus avatares - o efeminado/passivo, o passivo/suburbano, o efeminado/inculto - fossem de algum modos contemplados, o que produzia uma ambiguidade notável no interior desses discursos, que se pretendiam subversivos.



Essa ambiguidade forjará uma série de discursos problemática, que insinua forma de subjetivação que, apesar de negarem o modelo hierárquico por "tradicional", encerram uma classificação de identidades flagrantemente desigual, mas dessa feita no interior das discursividades de positivação da homossexualidade. Explico-me: se permanece aberta a discussão sobre a normalidade das práticas homossexuais produzida pelo discurso heteronormativo, surge também uma crescente e permanente exclusão das identidades tangenciadas pela passividade/efeminização. Eis como um sujeito descreve a modificação, em 1977:

Houve uma época em que era muito engraçado fazer "frescura", "viadagem" em bando - porque veado só anda em cacho, em alcatéia [sic], entendeu, minha querida? Hoje em dia não tenho mais paciência para isso, não. Você é homossexual, isto não é um problema seu - uma opção sua, uma escolha sua. Que você não deve impingir aos outros, entendeu? Eu, hoje em dia, me dou com gente absolutamente normal. (CLÔVIS, 1977 apud GUIMARÃES, 2004, p.58) [1977]

A citação é da pesquisa *O Homossexual Visto por Entendidos*, de autoria de Carmem Dora Guimarães, orientada por Gilberto Velho que, no Brasil, foi um dos primeiros a tratar dos discursos "desviantes". Não cabe aqui discutir tal noção de desvio, mas descrever como os homossexuais pesquisados, entre 1973 e 1976, deixam entrever uma nova codificação subjetiva calcada na construção de uma hierarquia das práticas e dos discursos homossexuais. No recorte apresentado, alguns elementos parecem recorrentes: a clivagem do tempo, separando a "veadagem" da "normalidade"; a separação entre o sujeito que permanece na "veadagem" e o entrevistado, que já não dispõe de tempo; finalmente, a aproximação da homossexualidade do discurso "normal".

Outro informante da pesquisa deixa bastante clara a cisão das identidades. É interessante notar que, assim como as "ponderações" de que falava Heilborn, o sujeito da pesquisa de Guimarães (2004) gagueja, ao ser questionado sobre se há ou não separação entre a "bicha" e o "homossexual":

É, mas aí... porque... ao meu ver...tá entendendo: Sei lá, ah... Esse tipo de gente eu atualmente encaro como patológica. Inclusive são pessoas doentes, doentes da cuca. Porque uma pessoas que chega ao desajuste, que chega a uma tal necessidade de agressão de fazer isso [...] (INFORMANTE apud GUIMARÃES, 2004, p.98).

O informante em questão acabara de afirmar, ainda, que "bichas" são "anti-requinte". No caso do recorte, a cisão é marcada, discursivamente, no actante (o sujeito do enunciado)<sup>111</sup>: o sujeito ancora sua enunciação numa diferenciação entre uma série calcada no dêitico e uma "outra", a desse "tipo de gente", próxima da delinquência. É interessante notar a ênfase com que a anormalidade aparece: o "outro" é uma categoria, uma espécie distinta de gente, marcada pela patologia. Patologia, entretanto, não encontra sinonímia em "doentes", que faz as vezes de reduplicação do problema.

O sujeitos da pesquisa de Guimarães (2004) compartilham o que a autora chama de "rede de sociabilidade", formada por 14 homens de classe social distinta, mas que vivem urbanamente e, em sua maioria, distinguem-se pelos valores da educação e da vanguarda cultural e sexual. Nesse caso, chama a atenção *três modelos de identificação* recorrentes: o da *negação da hierarquia* entre atividade e a passividade, já que "[...] a questão de ativo e passivo não se coloca; é tudo 'transa' " (INFORMANTE 2 apud GUIMARÃES, 2004, p. 89); o da *identificação com as formas de subjetivação "masculinas" e viris*, relacionadas com a "normalidade", presente em recortes como "Comigo, ser homossexual é uma atitude natural. Não 'desmunhecar' [...]" (INFORMANTE 3 apud GUIMARÃES, 2004, p.68); o da *relação entre homossexualidade e status social de vanguarda*, lido em "O homossexualismo tá na moda [...] É todo um movimento de psicanálise [...] É chique." (INFORMANTE 4 apud GUIMARÃES, 2004, p.101).

---

<sup>111</sup> Uma discussão detalhada sobre as categorias de actante (sujeito do enunciado), tempo e espaço no discurso foge do escopo deste trabalho. Para uma descrição pormenorizada: FLORIN, J. L. *As astúcias da enunciação*: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 1999.

Gostaria de aproximar esses discursos de outro texto, este de 1983, *Os Homoeróticos*. Escrito por um viés dito "jornalista", por muitas vezes faz pensar num discurso muito similar ao que aponto nos sujeitos pesquisados por Guimarães (2004). Assim, segundo Lima (1983), a homossexualidade tem ganhado outras nuances - daí o deslocamento conceitual do "homoerotismo - e saído dos estigmas, vistos como retrocessos. Num momento ubuesco - muito comum nessa discursividade da década de oitenta -, o autor tece um elogio à famosa censora Solange Hernandez que, ao instituir um filtro "contra-homossexual", coibia "sua deformação". Quanto aos propósitos reformadores da censura, o texto é instigante:

Personagens como "Capitão-Gay e "Painho", entre outros, são bons exemplos. Fora da televisão e do teatro, os escárnios da "Corrida Gay" e do baile "Grande Gala Gay", eventos burlescos do calendário oficial do Carnaval do Rio de Janeiro, ou o monumental desfile momesco de milhares de travestis pelas ruas de Pelotas, **ilustram o requinte exibicionista com que alguns homossexuais esmeram-se na sua autodepreciação**. É uma minoria, mas seu comportamento social compromete e sabota os propósitos [...] (LIMA, 1983, p.135, grifo meu)

Aproximemos os discursos em Guimarães (2004) e de Lima (1983). Como se vê, o segundo também faz sua apologia da "normalidade" homossexual viril tornando incomensuráveis práticas "burlescas" de práticas "sérias". No cadinho negativo, novamente aparecem as identidades próximas do par passivo/efeminado, do invertido: os personagens televisivos são efeminados - um, inclusive, pai-de-santo; os eventos "gays", povoados pelas pessoas ditas "sem requinte", efeminados e travestis. Nos dois casos, nos sujeitos de Guimarães e em Lima, há oposição entre uma camada que se pretende séria e cujo discursos se aproximam de uma identidade normatizada, e outra, autodepreciativa, anormal, inculta. Nos dois casos, uma série de discursos axial da diferença é, justamente, aquela relacionada à manutenção da hierarquia sexual, incorporada na identidade do passivo/efeminado, agora tornado "menos urbano" ou possuindo "menos status social, econômico e/ou cultural". A "bicha", afinal, não é "chique".

Assim como a descrição antropológica de Fry (1982), o discurso é o de cisão entre os códigos morais arcaicos e a inovação. Essa "inovação", por sua vez, traz no bojo a exigência de um discurso de distinção. O paradigma da diferença positiva utilizado no Brasil de então é, justamente, o modelo urbano europeu, conforme definido por Pollak (1982, p.54), naquilo que chama de "explosão discursiva" da homossexualidade: indiferenciação do modelo ativo e passivo; concentração dos homossexuais em meios de ascensão social, com vistas à mudança de *status*; idealização do homossexual simétrico por meio dos discursos e das práticas de virilização; produção de uma identidade positiva.

Todavia, o ultrapassamento europeu, quando transposto ao Brasil, redundou muitas vezes na ambiguidade: enquanto a camada urbana defendia o discurso positivo da inovação, uma outra parcela permanecia enredada na hierarquia dita "tradicional". Mais profundamente, essa separação acabou operando como estratégia discursiva no interior dos discursos de construção "inovadora" da homossexualidade, que acabaram por forjar uma incomensurabilidade entre práticas normais e anormais e, ademais, investiram num apagamento, num silenciamento do que consideraram "desviante".

Não obstante esta tentativa, alguns discursos permaneceram, no campo da antropologia, descrevendo a importância da hierarquia na produção de identidades sexuais e de gênero no Brasil, mesmo que urbanas. Assim é que Richard Parker<sup>112</sup> vai traçar um itinerário de permanência da hierarquização, sobretudo ancorada na série de discursos que fundamentam o patriarcado rural brasileiro. No que tange o objeto desta tese, começo observando como Parker (1991) vai partir do modelo da "carnavalização" proposto por DaMatta, entendido como possibilidade de transgressão, para chamar atenção ao papel que o intercurso anal tem na cultura sexual brasileira, qual seja, o de transgredir a ordem negativa do "sujo" e do "proibido", tornando-a elemento de constituição de um discurso erótico que dá destaque à "bunda" como objeto de busca do prazer além das esferas da sexualidade matrimonial/heterossexual.

---

<sup>112</sup> As pesquisa de Parker no Brasil se iniciam em 1983, recobrando a década de oitenta e meados de 90. Portanto, pertencem a um recorte temporal contemporâneo ao de Fry, Heilborn, MacRae, Guimarães e Lima.

Dada a preocupação desta tese com o dispositivo e a normatização, parece difícil manter o discurso transgressor alegado por Parker (1991), justamente porque o intercurso anal, ainda que evoque o interdito, também emerge codificado nas transformações do discurso da sexualidade. Explico-me: diferentemente do regime patriarcal e do pecado nefando, o dispositivo da sexualidade acaba por assimilar as práticas de prazer, não reprodutivas e não heterossexuais. Isto posto, coloca-as em discurso e as ordena, emprestando-lhe positividade - é o caso da problemática identidade homossexual que venho apresentando - mas, em contrapartida, indicando a ordem do verdadeiro em que podem existir. Nesse jogo, uma lógica do sexo suplantaria um discurso do erótico ou da sedução, como defenderá, por exemplo, Jean Baudrillard.

Interessa-me, dessa perspectiva, assimilar a preocupação com a sexualidade anal apresentada por Parker (1991), mas de acordo com a hierarquia que venho definindo. Ao retratar as práticas de iniciação sexual entre os meninos brasileiros - o chamado "troca-troca" -, o autor transpõe o discurso da subversão e descreve uma "competição problemática": ao mesmo tempo em que traz o jovem menino para a interação sexual da ordem da "sacanagem" e da transgressão - são homens tomados como "heterossexuais" que fazem as vezes de ativo e/ou passivo -, o "troca-troca" carrega o discurso da força e da ascendência, pois são os mais velhos que devem dominar os mais jovens, o que pode incorrer em violência e difamação do jovem/passivo. Segundo Parker (1991, p.1995), essa se configura, então, também como uma espécie de iniciação à "[...] estrutura hierárquica de dominação associada à atividade e à passividade".

Aprofundando o funcionamento hierárquico, o capítulo *Homossexualidades Brasileiras*, do livro *Abaixo do Equador*, publicado inicialmente em 1999, vai afirmar que a homossexualidade, enquanto discurso recente no Brasil, parte de um regime de dizer patriarcal ainda não ultrapassado. Assim, mesmo no mundo urbano, a gramática do sexo e a produção das identidades de gênero permanecem aproximadas, "[...] em especial, na distinção entre atividade masculina e passividade feminina como o cerne da organização da atividade sexual." (PARKER, 2002, p.55). Deste modo, segundo Parker (2002), é um modelo macho/fêmea o produtor de diferenças, no discurso homossexual, entre "dar/comer", "macho/bicha", "atividade/passividade", "masculinidade/feminilidade". Em todo caso, a estratégia de classificação remete menos ao objeto de desejo pois, para o autor, o que

se pretende é a identificação entre o gênero social e o tipo de atividade, se ativa ou passiva.

A partir dessa configuração, de acordo ainda com Parker (2002), as formas de subjetivação para o masculino partem sempre de uma negativa, a saber, "não ser bicha", "não ser efeminado". Nesse caso, a problemática do passivo e do efeminado sofrem um deslocamento axial: não se trata nem da metafísica religiosa nem da patologização psicológica ou física, mas de descumprimento do código moral:

Precisamente porque a bicha viola as expectativas tradicionais de masculinidade na cultura popular, ele (a) é ao mesmo tempo rejeitado (a) e necessário (a). Ele (a) é sujeito (a) a discriminação violenta, e com frequência [sic] a violência física direta, especialmente no mundo impessoal das ruas, mas também é aceito (a) como amigo (a) e vizinho (a), integrado em uma rede de relacionamentos pessoais na cultura tradicional [...] (PARKER, 2002, p.63)

O autor, como se vê, considera também que é na organização mais tradicional da sociedade brasileira que a hierarquia funciona de modo mais efetivo, no que ele chama de "cultura popular". No entanto, ainda que, assim como Fry (1982), Fry e MacRae (1983), Guimarães (2004), Trevisan (2010), ele descreva uma modificação da identidade homossexual a partir das décadas de setenta e oitenta, segundo o modelo da igualdade e da virilidade, sua discussão não prescinde de hierarquia. Para Parker (2002), a reviravolta taxionômica reside na possibilidade de que as categorias não sejam apenas da ordem do patriarcado heterossexual, mas que possam ser forjadas pelos próprios sujeitos que toma parte das práticas "entre iguais". Essa produção de si, porém, não exclui a hierarquia, mas a redefine de acordo com as novas estratégias do (s) "discurso (s) gay (s)", o que tem como resultado uma reescrita da dicotomia atividade e passividade, que passa desde a "encenação do masculino" no caso da prostituição masculina até o "jogo de sedução" - é essa a expressão de um dos entrevistados - entre "bofes" e "bichas".

Fundamentalmente, Parker (2002) refuta a tese cesuralista e teleológica, indicando a coexistência de diversos sistemas classificatórios que, no caso das ambiguidades culturais, sociais e

econômicas do Brasil, tem como arquivo privilegiado o patriarcado rural, ainda que devidamente tensionado. A identidade do "homossexual urbano", nessa esteira, não pode nem ser o confronto idílico de apagamento da hierarquia do dispositivo heteronormativo brasileiro, nem a circunscrição absoluta dos sujeitos ao código "tradicional". Nos dois casos, porém, a passividade e a efeminização continuam respondendo por uma série de discursos constitutivos das categorias que envolvem a marcação axiológica na/da homossexualidade masculina.

A contestação de uma "nova homossexualidade", de um *sistema igualitário e monossexual*, é alvo ainda das problematizações de Néstor Perlongher, já em 1987, no texto *O que é Aids*. O autor relaciona o advento da AIDS com a adoção de novas identidades para a homossexualidade, que teriam rompido com as alardeadas "homossexualidades populares" (PERLONGUER, 1987a, p.69). Indo além, aproxima o que era então considerada a "hierarquia de risco", centrada na passividade e na penetração anal, e sua contraposição em assepsia dos comportamentos sexuais. Para Perlonguer, a aceitação da homossexualidade como "novo estilo de vida", como gostariam os antropólogos progressistas, estaria condicionada à redução de suas séries mais "perigosas": a passividade, a "anabilidade", a efeminização, a tradição.

Haveria, assim, uma "ampliação da normalidade" para a identidade homossexual. Os "gays", em última instância, pretenderiam "limpar sua imagem" (PERLONGHER, 1987a, p.91), apagando as práticas e os discursos "perversos e anormais". A AIDS, então, teria produzido um discurso sobre a sexualidade e sobre o corpo em que a virilidade, a saúde e, no limite, a Verdade do desejo homossexual expulsava como alteridade o "arcaico" e o "popular". Conforme Perlongher (1987a, p.90), "Por uma espécie de fabulosa confabulação, o moral se junta ao patológico."

Essa assepsia do dispositivo, aliás, é de alguma maneira escandida na organização dos discursos sobre/da prostituição masculina. O mesmo Perlongher (1987b), em *O Negócio do Michê*, descreve uma série de hierarquias do dispositivo "social" que envolve as trocas sexuais e afetivas entre os "michês" e seus "clientes", cujas variantes fariam referência ao gênero, à idade e a classe. Sobre as duas últimas, digamos, genericamente, que se trata de um jogo complexo de apreciações distintas entre os sujeitos, que criam e recriam suas identidades. Em

traços gerais, essa negociação trata de uma supervalorização da juventude do michê, contraposta à desvalorização da idade ("velhice") dos clientes; e de um jogo discursivo que opera sob a égide da distinção de classes, sendo que no caso do michê há uma troca dúbia entre "masculinidade" e satisfação monetária.

Mais importante para esta tese é a variante "gênero", que Perlongher (1987b) faz tangenciar com as duas primeiras, aventando a possibilidade de que a hierarquia possa funcionar plasticamente: ora uma variante detém mais importância estratégica, ora outra. Na demografia urbana da prostituição, o gênero obedece e, no caso do cliente, à estratégia de retorno da passividade hierárquica. O autor reconhece que um discurso de igualdade surge nos finais da década de setenta, mas desconfia da linearidade de sua progressão. Nas homossexualidades pesquisadas por ele, uma tentativa de elitização corresponde a distintas ocupações de espaços geográficos de socialização e de procura sexual, sustentada por uma dubiedade: investe-se na simetria e na identificação masculina dos homossexuais e, num movimento coetâneo, na construção de uma economia de trocas sexuais em que é o michê que ocupa o espaço central da hipervirilidade, na "inversão da inversão" - o travestismo do michê entendido como conversão operada em direção do "macho".

Perlongher (1987b) descreve então uma série de diferenciações, nas quais a hierarquia definida entre o "macho" e a "bicha" desempenha uma função precípua: os michês são classificados em "machos", "bichas" "gays", respectivamente os mais masculinos, os mais efeminados e os capazes de afetividade via simetria. A fronteira entre o "macho" - o "bofe" - é marcada em relação aos demais e é essa espécie que forma a maioria dos "prostitutos" e o grupo mais procurado pelos clientes. Em linhas gerais, o contrato entre os michês e seus clientes depende da assunção radical da masculinidade dos que se prostituem, o que garante a permanência de um discurso negativo em relação à efeminização. Por sua vez, a desvalorização da passividade está relacionada às estratégias de masculinização dos michês que, segundo Perlongher (1987b), privilegiam o papel de ativo e, ademais, enredam-se num constante escamoteamento de práticas passivas, consideradas por eles como capazes de identificação tanto com a homossexualidade quanto com a efeminização, ambas hierarquicamente negativas.



Não obstante as particularidades da prostituição masculina, interessa observar como Perlongher (1987b) apresenta um paradoxo: a dispersão do desejo é, constantemente, recodificada pelo dispositivo. No universo dos michês, isso implica no movimento de transgressão possível - entre os papéis sexuais e as modalidades de relacionamento - e uma reterritorialização, que diz respeito às ordenações hierárquicas: a marcação negativa do passivo e do efeminado, a problematização do intercuro anal, a manutenção do status econômico.

O paradoxo do michê pode, então, ser transportado para os discursos mais gerais da passividade e da efeminização, conforme aparecem nesta tese. Assim, o que a antropologia deixaria entrever é um processo no qual um discurso do "desbunde" e da "transgressão" cedem lugar a reordenação, no interior do dispositivo. As estratégias de "igualdade" e "simetria", desta perspectiva, na mesma medida em que são silenciadas, reaparecem na forma de hierarquização, ainda que velada e denegada. Como afirmará, mais tarde, MacRae (1990), o esforço de "desnaturalização" operada pelo discurso "gay" e "entendido", sobretudo no caso do "movimento homossexual" e das discussões acadêmicas, pode ter tido como produto um reforçamento de categorias e a "expulsão" dos desviantes - efeminados, travestis etc. - do discurso do "homossexual comportado" (PARKER, 1990, p.83).

É na forma de um "outro" da homossexualidade positiva urbana que, já em 2003, o "passivo" e o "efeminado" continuarão a reaparecer, como resquícios tradicionalistas a serem assimilados e contornados. Numa mesa-redonda realizada em comemoração aos 24 anos do Grupo SOMOS, num elogio ao ativista Eduardo Toledo, Marcos Rodrigues tece o segundo comentário, paradigmático:

O Eduardo Toledo é assim uma figura de uma beleza. Primeiro, uma beleza de pessoa e de um despojamento total, sem nenhum tipo de barreira, com nenhum tipo de pessoa. Ele tinha o mesmo comportamento com o travesti, a bichinha lá de Itaquera, operário. Ele tinha um comportamento de amor mesmo. (RODRIGUES apud GREEN et al., 2003, p.72)<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> A mesa-redonda, intitulada *Somos - Grupo de Afirmação Homossexual: 24 anos depois. Reflexões sobre os primeiros momentos do movimento homossexual no Brasil*, da qual participaram James Green, Cláudia Regina, Edward MacRae, Luiz Amorim, Julio Simões,

Obsedante, a escansão entre um discurso do "amor" transgressor e vanguardista e os "tipos de pessoa" permanece. De forma muito similar aos enunciados dos finais da década de setenta e começo dos anos oitenta, a defesa estratégica de uma racionalização consciente das práticas traz no bojo a irônica (ou ubuesca?) tarefa de ultrapassar as homossexualidades periféricas, as "bichinhas" suburbanas, as "nigrinhas" de que falava Caio Fernando Abreu.

O fracasso desse ultrapassamento, no interior dos discursos monossexuais brasileiros, entretanto, permanecerá funcional na economia do poder: é ele quem vai engendrar a centralidade dos enunciados de virilidade, igualdade e masculinização na construção das formas de subjetividade vislumbradas na contemporaneidade. Igualmente, é a expulsão da passividade e da efeminização do discurso Verdadeiro que permitirá sua aparição, fantasmática e desestruturante, na contemporaneidade.

Antes de passar à contemporaneidade, gostaria de perscrutar como esse paradoxo e essa escansão surgem no campo literário e no campo jornalístico, respectivamente objetos das próximas seções deste capítulo.

## 6.2 A assunção da identidade

Inicialmente, ao me voltar para o campo literário, é mister fazer algumas ponderações acerca do que se entende por "campo" e sobre "autoria" nesta tese. Assim, persigo o que Bordieu (1996) traçou como o "campo": um sistema que revela uma economia interna de discurso e que obedece a regras, mas cuja autonomia é atravessada por outras práticas e discursos. Aqui, então, pode-se pensar numa autotelia, conforme as transformações descritas, na literatura, sobretudo a partir do século XIX, desde que haja uma marcação da alteridade prefigurando um não acabamento e oferecendo estratégias-outras em relação ao próprio campo. Nesse caso, aproximo o conceito de *campo* ao dos

*mecanismos internos de ordenação do discurso*<sup>114</sup> sugeridos por Foucault (2002) [1971], em *A ordem do discurso*. Para o francês, o jogo discursivo marca-se por delimitações e por controles forjados pelo próprio discurso, quais sejam: o *comentário*, cuja urdidura permite a permanência do já-dito e sua "repetição disfarçada" em "novo"; o *autor*, que funciona como princípio organizador de todo discurso; as *disciplinas*, que funcionam como espécie de sistemas autônomos de identificação de todo discursos possível, legitimando ou não a sua "pertença".

Gostaria, a partir de Foucault (2002) [1971], de relacionar o campo e sua autonomia com a disciplina, enquanto procedimento que possibilita a criação e a identificação dos discursos dentro de um "Verdadeiro". Foucault (2002, p.33) [1971] afirma que "[...] para pertencer a uma disciplina uma proposição deve poder inscrever-se em certo horizonte teórico." Se, então, o *campo literário* corresponde à empresa de legitimação discursiva do Literatura, subsumindo inclusive um esforço teórico, é possível aduzir este campo como "disciplinar", atravessado por outros procedimentos de ordenação do discurso que relativizariam sua autonomia. Metodologicamente, isso implica em assumir uma perspectiva relativizante diante da unidade teórica "Literatura" e, por conseguinte, perscrutá-la além e aquém de sua autonomia radical, na modalidade de discurso.

Quanto ao *autor*, retomo-o conforme Foucault (2002) [1971]: marca de uma ausência, sua função discursiva é a da rarefação dos sentidos, dando efeitos de coerência ao discurso por meio da legitimidade de um sujeito sempre-já desaparecido. Para o filósofo, há domínios em que essa "função-autor" é regra, como no caso da Literatura ou da Ciência. No campo literário, o processo de autonomização correspondeu, desde o século XVII, a um reforço da autoria, na medida em que esta institui um projeto e contém um jogo de diferenças (FOUCAULT, 2002) [1971]. É sobre essa figura de autor e sua funcionalidade que se falará nesta seção.

Isto posto e mais uma vez, retorno ao objeto e objetivos desta tese. Neste momento, cabe fazer notar de que forma o discurso literário,

---

<sup>114</sup> A demarcação dos mecanismos internos não exclui a existência dos demais procedimentos descritos por Foucault, pois se trata sempre de estratégias de Verdadeiro e Falso, de criação dos sujeitos, de exclusão e legitimação. A utilização dos mecanismos internos diz respeito, como afirmado, à aproximação com o conceito de *campo*.

ao tomar a homossexualidade e as identidades homossexuais como temática/discussão, percorreu estratégias similares as do campo antropológico, fazendo pensar num solo arqueológico compartilhado, que traçava e ordenava possibilidades mais ou menos circunscritas de produção de conceitos, objetos, estratégias de aparecimento e formas de subjetivação. Para efetuar essa descrição, recorro à ascensão de uma escrita homoerótica na Literatura Brasileira, que surge na forma de um "discurso da identificação", no recorte temporal iniciado nos finais dos anos setenta. Não quero, com isso, afirmar que não havia até então nenhum tipo de enunciado que desse conta da homossexualidade, em diferentes configurações que precederam o chamado "desbunde" - o momento de cisão que produz o discurso monossexual no Brasil. Apenas circunscrevo uma série de discursos que, diferente dos anteriores, marca-se por uma íntima aproximação entre a autoria e o texto. Dito de outro modo, é neste período em que aparece uma textualidade homossexual e um autor homossexual.

Pondere-se: por "textualidade homossexual" ou homotexto<sup>115</sup>, aqui não se pretende enunciar uma metafísica *gay* na literatura nem tipificar modelos de texto "homossexuais" ou "homoeróticos". Na mesma esteira, tampouco "autor homossexual" deve ser aduzido como categoria ontológica, reduzida portanto a um binarismo entre biografia e escrita. O que se deseja é operar no jogo discursivo que, na configuração monossexual do "desbunde", permite o aparecimento da relação entre uma série de discursos (de escritas literárias) sobre/da homossexualidade e uma série de identificações e identidades, da ordem da autoria. Portanto, é partindo de um intrincado relacionamento entre o aparecimento de uma temática "homossexual" positivante e a produção de uma identidade de "autor-homossexual" - que muitas vezes é recusada, como se verá - que pretendo perscrutar os discursos da homossexualidade, na configuração do *desbunde*<sup>116</sup>, presentes no

---

<sup>115</sup> Lopes (2002, p.124) aponta que, no tratamento do "homotexto", prescinde-se tanto de um biografismo quanto de um isolamento radical (obra a obra) e exige-se "[...] a tarefa de compor as redes de afinidades sem violentar a especificidade dos textos isolados."

<sup>116</sup> O que chamo de "configuração do desbunde" é o modelo do dispositivo que permite o aparecimento do discurso monossexual e que, não obstante seu apelo de vanguarda e subversão, permaneceria mantendo uma codificação hierárquica e binária. Trata-se de uma opção metodológica que opera próxima ao que Foucault imaginava como uma "formação discursiva": um gesto analítico que permite agrupar enunciados segundo objetos, conceitos, estratégias e formas de sujeito. No caso desta tese, o "desbunde" não teria sido capaz de reverter a cisão entre os modelos "tradicional" e "moderno" da homossexualidade, mas apenas teria deslocado seus enunciados - é o que intento demonstrar no capítulo.

campo da literatura. É dessa perspectiva que a tese interroga a tática de apagamento e silenciamento das práticas efeminadas e passivas no interior do homotexto literário.

É preciso pontuar, ainda, o tipo de estratégia de leitura será realizada do vértice autor- identidade-"homotexto". Souza (2007) reconhece que, em Caio Fernando Abreu, a afirmação da homossexualidade não é peça-chave na construção de uma subjetividade de escritor, "[...] o ato enunciativo que tem na escrita seu ponto de articulação da língua em discurso [...], mas de uma produção de autoria, como instância discursiva de ordenação dos sentidos. Destarte, quando Abreu nega a pertença à "literatura gay", o que ele manipula é uma desarticulação entre o sujeito-autor, marcado pelas expectativas e códigos referentes à sexualidade, e o sujeito escritor, cuja subjetividade dobra-se em relação ao ato da escrita e não em relação à sexualidade. Este distanciamento, segundo Souza (2007), é também requerido por João Silvério Trevisan, numa estratégia dupla de assunção da identidade homossexual mas de negação de uma escritura homossexual. É, pois, desta perspectiva de disjunção/aproximação que o discurso da autoria deve ser avaliado, enquanto atravessado pela escritura e circunscrito por sua função no jogo discursivo.

Elejo, para isso, três autores: Caio Fernando Abreu, João Silvério Trevisan e João Gilberto Noll. A escolha se deve, inicialmente, ao fato de que ambos escrevem no período até aqui definido como o do surgimento do discurso monossexual, qual seja, o da crença numa identidade (ainda que problematizada) do homossexual produzida segundo a ordem da igualdade e da masculinidade. Além disso, porque entre os três autores há uma tênue distinção entre a assunção da "monossexualidade", o reaparecimento constante da hierarquia e a deriva identitária. Finalmente, porque são eles que alcançaram alguma notoriedade - de prêmios a participação no movimento homossexual, passando pela teorização acadêmica - e, com isso, tornaram-se uma espécie de ancoragem discursiva para a homotextualidade brasileira e para as discussões acerca desta. Nos três casos, o objetivo é descrever os modelos (identitários, subjetivos) de homossexualidade que o discurso destes autores permite vislumbrar.

Meu ponto de partida é Caio Fernando Abreu. Na viragem do dispositivo sexual que analiso neste capítulo, três de seus livros, *Morangos Mofados*, *Triângulo das Águas* e *Os Dragões não Conhecem*

*o Paraíso*, publicados entre 1982 e 1988, são tomados como elaboração de assunção das transgressões do *desbunde*, devidamente marcada por uma crítica de seu insucesso. O ponto nodal de meu recorte é o do estabelecimento de um discurso sobre a homossexualidade que exige a multiplicidade das categorizações e, mais do que isso, elabora um apagamento da hierarquia sexual e afetiva dita "tradicional", ao menos em situações e contextos narrativos em que os personagens são construídos com os atributos da urbanidade e da "cultura".

Procedo definindo a aparição de duas séries discursivas na escritura de Abreu. Primeiramente, uma série de discursos sobre a identidade homossexual positiva e não marcada pela hierarquização entre ativo/passivo ou "macho/bicha". Depois, uma série de discursos que apresenta uma transformação da hierarquia tradicional para a igualdade monossexual. Finalmente, uma outra série, não diretamente relacionada à homossexualidade, colocará em xeque os deslocamentos intentados pelos discursos do *desbunde*.

Começo pela *primeira série*, a da assunção do discurso monossexual, enunciada nos contos *Terça-Feira Gorda* e *Aqueles Dois*, do livro *Morangos Mofados* (1982). O primeiro destes contos é a narrativa de um encontro fortuito de carnaval entre dois homens, que acabam sofrendo violência física por suas práticas sexuais. O conto constrói-se numa dicotomia: enquanto escutam-se vozes de represália fundadas no modelo de efeminização - "olha as loucas" [...] "Veados, a gente ainda ouviu" (ABREU, 2005, p.57-58) [1982] -, o reconhecimento dos dois personagens dá-se pela simetria: "Tínhamos pêlos [sic], os dois. [...] E não parecia bicha nem nada: apenas um corpo que por acaso era de homem gostando de outro corpo, o meu, que por acaso era de homem também" (ABREU, 2005, p.57) [1982].

Se, por um lado, a nomeação dos personagens pelos "outros" se dá conforme o discurso da efeminização, o mesmo não acontece na construção de suas formas de subjetivação, pois não se trata mais de "bichas", mas de iguais e de "masculinos". No que chamam de "cara de verdade" (p.57), os personagens deixam entrever, não obstante o final trágico, aquilo que Parker (2002) registrava como a novidade do discurso de identidade: uma enunciação da homossexualidade a partir daqueles que delas tomavam parte, contrapondo-se ao código heterossexual hierárquico. Em *Terça-Feira...*, além da inversão, o discurso prescinde de hierarquia, pois se trata do acaso e não de

determinações metafísicas ou médicas e de completa ausência de menção de papéis sexuais.

Na mesma esteira, *Morangos Mofados* termina com um conto notadamente "monossexual", *Aqueles Dois*. A narrativa é simples: dois rapazes, Saul e Raul, colegas de trabalho, se aproximam até que irrompe uma afeição homossexual. O conto, porém, não explicita nenhum tipo de modalidade sexual e descreve os personagens segundo uma exclusão - "O outro concordou sorrindo, orgulhoso, sabendo-se excluído" (ABREU, 2005, p.132) [1982] - não relacionada diretamente ao desejo, mas em oposição ao que os personagens chamam de "deserto de almas": o mundo do trabalho, da "repartição", de uma espécie de banalidade cotidiana.

No "deserto de almas" em que circulavam, a percepção da igualdade entre estes dois sujeitos atesta menos uma radical orientação sexual e mais uma confluência além dos gêneros e da sexualidade. A construção do texto elabora uma cisão entre as "almas especiais" e o "deserto" da repartição. Nesse confronto, vem à tona uma espécie de olhar heteronormativo que não apenas enuncia o desagrado relativo à conduta dos rapazes - "Nesse dia as moças não falaram mais com eles." (p. 137) -, mas chega à expulsão "daqueles dois" por seu "relacionamento anormal e ostensivo" (p.140). O que interessa, porém, é a produção de um discurso não-categorial, já que os personagens são incapazes de enunciar sua afetividade ou dar-lhe um nome: "Acontece porém que não tinham preparo algum para dar nome às emoções, nem mesmo para tentar entendê-las." (p.132). Essa falta de identificação ao nome não permite a eles nem que polemizem com aqueles que os perseguem, numa política identitária, nem que se definam a partir de seu desejo. Justamente por isso é que podem funcionar subversivamente, porque não permitem uma categorização ontológica via desejo - como gostaria o Foucault de *Não ao sexo rei*. Estrategicamente, Saul e Raul são produzidos como "moços" e circunscritos ao comum: "Eram dois moços sozinhos. [...] e com isso quero dizer que esse detalhe **não os tornaria especialmente diferentes.**" (ABREU, 2005, p.133, grifo meu).

Os dois contos trazem no bojo um discurso muito similar ao que Heilborn (2004) apontava como o *ethos* fundamental da configuração subjetiva do *desbunde*: a simetria individualizante, a afirmação de vanguardismo social e sexual, a crença no amor como espécie de encontro e realização dos potenciais subjetivos. Assim, os personagens

Saul e Raul só existem por um jogo sutil de linguagem, a comutação do "R" pelo "S", bem como o desejo que entre eles circula, inominável. Diferentemente do que o código moral tradicional pretendia, este discurso não secciona os sujeitos e nem os ontologiza a partir de suas práticas afetivas e sexuais. Os "moços" são, ademais, caracterizados por uma sexualidade não determinada, que os permite ter relações heterossexuais precedentes e, a partir de um encontro "de almas", adentrar nas práticas homossexuais. Neste último caso, então, nos dois contos o que se vê é uma subversão do imperativo de definição dos desejos, dos seus objetos e dos sujeitos.

Já a *segunda série de enunciados* pode ser vislumbrada, exemplarmente, nos contos *Sargento Garcia*, de *Morangos Mofados* (1982), e *Pela Noite*, do livro *Triângulo das Águas* (1984). Nos dois textos, uma identidade pautada nos discursos tradicionais de passividade e efeminização é confrontada e suplantada por alternativas subversivas, ora de assunção da multiplicidade de práticas sexuais e afetivas, ora pela afirmação de formas de sujeito simétricas. Ainda que avistando uma diversidade, o que o discurso de Abreu exhibe é uma transformação positiva das homossexualidades, uma espécie de "educação sentimental" que visa, no limite, a um apagamento tanto da efeminização quanto da hierarquização entre atividade e passividade. Em Abreu, eis que aparece um "iluminismo dos corpos", cindindo o mundo entre a "tradição" e a "vanguarda".

Início a série com *Sargento Garcia*, uma narrativa de iniciação sexual se passa entre um garoto de 17 anos e um sargento do exército. O protagonista do conto, Hermes, é descrito segundo os estereótipos do efebo e do efeminado: pela dubiedade do seu nome - "[...] o mensageiro dos deuses, ladrão e andrógeno." (ABREU, 2005, p.93) - , pela sua delicadeza - "Mocinho delicado, hein?" (ABREU, 2005, p.81) -, por seus gostos tidos como refinados, visto que é "educado" e quer estudar Filosofia e não "Engenharia, direito [...]", e, finalmente, por desempenhar o papel de passivo no intercuro sexual:

Mordeu minha nuca. Com um movimento brusco do corpo, procurei jogá-lo fora de mim.  
- Seu putto - ele gemeu. - Veadinho sujo. Bichinha louca.  
Agarrei o travesseiro com as duas mãos, e num arranco consegui deitar novamente de costas.  
(ABREU, 2005, p.92) [1982]



Por seu turno, o Sargento Garcia faz as vezes de epítome da masculinidade: viril, violento e dominador, coberto de pelos e ativo. É ele quem, no interior do discurso da incomensurabilidade genérica no Brasil, pode enunciar a feminilização de Hermes e, no mesmo movimento, permanecer estabelecido na ordem do "macho".

Entretanto, no conto, aquilo que poderia forjar a circunscrição de Hermes é apresentado como uma possibilidade de transformação: a experiência sexual "desperta" o que nele era "pantanosos" e "animal" - conforme o texto. Além disso, a percepção da deriva própria de Hermes é aduzida como a androginia do garoto que, a partir daí, o ascende a um hipotético metalugar, "[...]cheio de uma alegria tão maldita que os passantes jamais compreenderiam." (ABREU, 2005, p.93) [1982]. O conto se encerra, conforme um discurso de subversão, com a decisão de Hermes de, no dia seguinte, ousadamente, começar a fumar. Deste modo, e apesar de uma iniciação sexual e de um *ethos* que configuram o protagonista como o efeminado/passivo do sistema classificatório tido como tradicional, o que a narrativa produz é um ponto de viragem que reside justamente no auto-reconhecimento do sujeito como homossexual: revelar-se e reconhecer-se como sexual, aqui, é alcançar um estado perdido e intocado, fora-da-produção, capaz de deslocamentos estratégicos de sua identidade. Nesse caso, trata-se, como se viu, ainda de um discurso muito similar ao da antropologia nos moldes de Fry (1982), na medida em que encerra a possibilidade de transgressão da norma tradicional no modelo de identidade culto/urbano.

Essa subversão aparece também no conto final de *Triângulo das Águas* (1984), *Pela Noite*. Novamente, estamos diante de personagens recorrentes: homens da cidade, com certo refinamento cultural (uma espécie de dândi "pós-tudo", como gostaria Abreu), de uma corporalidade viril - pelos, "pau", barba, - e ocupando um vértice entre a construção tradicional de sua identificação sexual e afetiva e a transformação deste código moral e sexual. Discursivamente, o conto é organizado a partir da duplicidade dos actantes e da temporalidade. No primeiro caso, novamente uma ausência de nomeação individual aparece e os personagens, numa performatividade, passam a chamar-se de Pêrsio e Santiago, com as reverberações literárias e interdiscursivas que podem inaugurar. Cada um deles desenha um "novo modelo" de identidade: o que se chama Pêrsio, insiste num esvaziamento pós-moderno e defende ligações sexuais múltiplas e anônimas, identificando-se segundo a ordem "vanguardista": culto, sardônico, capaz de "assumir" seu desejo.

No entanto, o personagem traz à tona um discurso de definição rígida dos papéis sexuais<sup>117</sup>:

[...] Eu não gosto de mulher. Até já transei, mas não senti nada, tudo liso. [...] Aí vou na esquina e cato o primeiro que passar. Quanto custa, vamos lá, qualquer um. Parafba, michê, crioulo, não tem problema. E rápido. Toalhas, torneiras camisinha e tal. A grama, papéis [sic] definidos, eu-sou-bicha-você-é-macho, nenhum envolvimento. (ABREU, 2005, p.169-170) [1984]

Já aquele que é identificado por Santiago traz o efeito da modernização das práticas homoeróticas: teve relações heterossexuais, "descobriu-se" apaixonado por outro homem, com quem viveu e a quem amou. Mais próximo de um modelo de relacionamentos simétricos, pautado no amor e na igualdade, o personagem oferece um contraponto identitário em relação ao anterior, já que viveu com outro homem durante muitos anos: "Suponhamos que os dois caras gostem muito um do outro." (ABREU, 2005, p.170) [1984]. A diferença entre os dois modos de identificação a partir do desejo torna-se explícita, no conto, pela discussão do intercuro anal: para Pêrsio, um relacionamento monossexual afetivo é interdito pelo binômio "cu-sujeira":

Por mais flores e risos e beijos e carinho e, droga, *compreensão mútua* e ma-tu-ri-da-de. Por mais apaixonado, por mais legal. Pra mim, nunca. Fica um cheiro de merda por tudo. Mesmo que você não veja. Que você não sinta. No escuro, fica. [...] Amor entre homens tem sempre cheiro de merda. Por isso, eu não aguento. (ABREU, 2005, p. 168, grifos do autor) [1984]

Contra a sexualidade marcada pelo "erro" defendida por Pêrsio, o personagem Santiago sugere o discurso da intimidade e do amor moderno: "E se tudo isso que você chama nojento for exatamente o que chamam de amor? Quando você chaga no mais íntimo." (ABREU, 2005,

---

<sup>117</sup> Os enunciados de Pêrsio, no entanto, são calcados numa irreverência em relação aos papéis: ao mesmo tempo em que opera com sua inexorabilidade, o personagem os apresenta de forma "paródica", a fim de confrontar a identidade de Santiago.

p.171) [1984]. Essa transformação positiva daquilo que é atravessado pela hierarquização negativa é um dos eixos de produção da identidade dos sujeitos entrevistados por Heilborn (2004) e já citados nesta tese: na configuração afetivo-sexual dos finais dos anos setenta e dos inícios dos anos oitenta, uma ausência de demarcação de papéis sexuais, produtora da mutualidade entre os sujeitos, criava uma espécie de "realidade supra-individual", o casal igualitário, marcado pela cumplicidade e pela lógica do amor. Esta lógica seria a responsável por variadas formas de negociação subjetiva, dentre as quais aqui cabe destacar o que Heilborn (2004, p.152) aponta como a "[...] ruptura quase constante das regras de boa educação e cortesia". É dessa "incivilidade/selvageria" (HEILBORN, 2004) que parte o discurso de igualdade do conto, capaz de suplantando a deriva negativa do personagem Pérsio. Assim, se há uma relação entre laço amoroso/conjugal e abandono das barreiras da intimidade, que institui o "casal contemporâneo urbano brasileiro", a função de Santiago é a de disciplinar o discurso da homossexualidade, circunscrevendo um limite menos doloroso oferecido pela simetria e, por conseguinte, pelo abandono de identificações tradicionais.

Completa a produção desse discurso transformador a estruturação temporal da narrativa, construída em dois eixos: o presente, marcado do encontro dos personagens na sauna, onde travam um "reconhecimento", e sua posterior aventura *pela noite*. O passado, no qual cada um deles é produzido como sujeito, numa cidade do interior: Pérsio, o garoto a quem o grupo social estigmatiza como "bicha". Santiago, que tem relações heterossexuais e é noivo de uma garota. Um vértice, porém, aproxima os dois tempos: o encontro e o reconhecimento. Assim, na infância de Pérsio e Santiago, os dois se reconhecem como "desviantes" num encontro fortuito: o primeiro está rodando num campo, o outro se aproxima e eles passam a rodar. Num instante, os dois meninos trocam carícias:

Rolaram outra vez assim calados tontos suados ofegantes sem medo algum, porque eram leves e não tinha culpa, quase crianças, até que de longe, cortando o momento longo do outro lado, do lado para onde todos os outros iam sempre e para onde eles deveriam ir também [...] (ABREU, 2005, p.202) [1984]

Na ancoragem no presente, novamente um reconhecimento que acontece "nebulosamente": "Como a sauna onde mal divisava as formas

do outro, diluídos naquela neblina [...]" (ABREU, 2005, p.133) [1984]. Nas duas temporalidades, o que se faz notar é uma insistência de Abreu em destituir a relação de Pêrsio e Santiago de possibilidades de objetificação. Dessa perspectiva "inominável" é que o primeiro encontro acontece para além do discurso, numa tentativa de se imaginar uma corporalidade sem norma - e aqui não é o caso de se colocar tal esforço em xeque. O segundo encontro, por sua vez, marca uma perda mas invoca uma disjunção: já não se está no limite da linguagem, mas no da sexualidade definida conforme a "ordem da caça". Entretanto, o reconhecimento continua a exigir a dificuldade categorial, assim como ocorria com a nomeação dos actantes.

A confluência entre estes discursos, que percorrem actantes e tempo, ocorre ao final da narrativa. Depois de se separarem, Pêrsio, completamente nu, começa "[...] a girar de braços abertos no meio da sala" (ABREU, 2005, p.216) [1984]. Neste ínterim, Santiago reaparece e é justamente seu retorno que oferece o vislumbre da transformação: o relacionamento problemático dos dois é acionado pelo retorno do inominável (o "rodar" como ponto de modificação) e pela posterior aceitação de um modelo igualitário - "Quero ficar com você" . Pêrsio, então, deve modificar seu discurso hierárquico-sexual e, ao se relacionar com Santiago, admitir como possível o discurso de individualidade, igualdade e simetria que esse traz no bojo. Sua forma de subjetivação, nesse caso, prescinde de ativos ou passivos, efeminados e "machos"<sup>118</sup>, e passa a ser atravessada pelo discurso monossexual, adequada ao sistema moderno da mutualidade.

Não obstante o desfecho eufórico da narrativa, segundo a ordem da vanguarda afetivo-sexual urbana, o discurso da desrazão trazido pela "roda" e pelo "rodar" inaugura uma *outra série* passível de análise: a do esgotamento do discurso subversivo. Note-se, de início, que "rodar"<sup>119</sup> é um verbo que será repetido em Abreu. Gostaria de observar sua sorte em *Dama da Noite*, conto de *Os Dragões não Conhecem o Paraíso*, publicado em 1988. A narrativa é simples: um personagem, espécie de

---

<sup>118</sup> No conto, lembre-se, é Pêrsio quem constantemente evoca a hierarquia: "Você quer que pensem isso de você, hein? Que somos veados, bichas, baitolas, putos, maricões, chibungos, jaciras, frescos, peras, homossexuais, invertidos? Hein, cara?" (ABREU, 2005, p.152) [1984].

<sup>119</sup> Como se verá a seguir, em *A Fúria do Corpo*, João Gilberto Noll utiliza "rodar" como expediente de cisão. É importante lembrar que Caio Fernando Abreu, no "Índice Remissivo" de *Triângulo das Águas*, elenca Noll, sugerindo a interdiscursividade.

transgressor de gêneros e novamente inominado<sup>120</sup>, discursa sobre as esperanças não realizadas de uma tentativa de revolução para um outro personagem, a quem chama apenas de *boy*. O discurso dessa Dama da Noite separa dois modos de identidade: um disciplinado, daqueles que permanecem "rodando na roda"; o outro, transgressor e trágico, daqueles a quem só resta permanecer "rodando fora da roda".

Interessante, aqui, são os termos da cisão: a crítica do personagem é dirigida a certos meninos brancos e limpos, os *boys*, que ostentam com o mesmo cabelo e a mesma roupa, que numa transparência de masculinidade já não são capazes de "experiência". O mundo dos *boys* da noite, pintado em tintas reacionárias por Caio, inscreve justamente a passividade sexual na ordem da subversão perdida: "Todo machinho da sua idade tem loucura por dar o rabo, meu bem. Ascendente Câncer, eu sei: cara de lua, bunda gordinha e cu aceso. Não é vergonha nenhuma: tá nos astros, boy. Ou então é veado mesmo, e tudo bem" (ABREU, 2010, p.111). O problema, no entanto, é que a morte e a AIDS sondam o discurso da transformação e do iluminismo dos corpos, pretendido pelo "desbunde". O que permanece, então, é apenas a forma de uma identidade *gay* reconstruída: sem perigos, pós-assepsia, masculina e, nos termos do conto, "rodando na roda".

Aproximo, por fim, as três série descritas em Caio: a primeira, de assunção do discurso monossexual; a segunda, de suplantação dos discursos hierárquicos por meio de um contradiscurso, de uma resistência da ordem monossexual, igualitária, simétrica e desmistificadora; a terceira, que aponta a dissolução do processo subversivo, observando no mundo dos *boys* apenas a formalidade masculina de uma ilusão revolucionária (e sexual) perdida. Nos três casos, é mister chamar a atenção para os modos pelos quais a efeminização e a passividade vem à tona, transformadas ou silenciadas: transformadas, são lugar aos sistemas de identificação e classificação não hierárquicos; silenciadas, aparecem como uma espécie de resquício

---

<sup>120</sup> Há uma neutralização de gênero na personagem central, que ora descreve-se como os demais *boys* do conto, de cabelos curtos e arrepiados (p.110), ora como "puta velha" (p.112), ora como "mina meio coroa" (p.115). No que se refere ao gênero, pode-se evocar ainda a dedicatória do texto, à Márcia Denser, autora que na década de oitenta havia escrito *Hell's Angels*, conto em que uma mulher de meia idade aparece às voltas com um garoto, que chama de boy e a quem descreve um discurso da derrisão e da descrença, atravessado pela sexualidade. Se operarmos em relação à dedicatória, o conto de Caio pode permanecer ambíguo, justamente porque comenta Denser e pode, então, problematizar ironicamente os gêneros. É, afinal, a leitura que realizo aqui.

de uma ordem já não existente. No limite, a *Dama da Noite*, então, surge como personagem-discurso, a última das alteridades subversivas e fora-da-norma. "Patética e porra-louca", no limite, é uma identidade expulsa do discurso monossexual.

Esta expulsão, todavia, não contempla nem todas as estratégias de produção e recriação das homossexualidades brasileiras. Apenas recorta uma série de discursos que são repetidos e retomados, seja no campo da literatura ou em outras formações discursivas, disciplinas e saberes. O interessante nessa aparição não é averiguar de que modo essas séries foram capazes de transformar um "discurso geral" sobre as homossexualidades, nem como tiveram sucesso em positivar identidades e negativizar outras formas de subjetivação. O fundamental é observar os modos pelos quais a passividade e a efeminização passam a descrever uma problemática específica, que percorre os mais diferentes discursos, como a Antropologia e a Literatura.

Dessa perspectiva de uma problemática sempre presente, retorno ao campo da literatura. No mesmo período de Caio, a homotextualidade vai reaparecer ordenada a partir de outras séries, que comentam e reelaboram os discursos já anunciados no gaúcho. Descrevo estas séries segundo o nome de seus autores: João Silvério Trevisan, cujo homotexto carrega ainda uma separação entre modelo tradicional e "moderno" ; João Gilberto Noll, cujo discurso é o da sobejamente comentada "deriva identitária".

De João Silvério, dois textos complementares parecem úteis para detectar uma pertença: *Testamento de Jônatas Deixado a David*, conto do livro homônimo, publicado em 1976, e *Em Nome do Desejo*, romance de formação publicado em 1983. Nos dois textos, a narrativa comum é a da relação afetiva e sexual que se dá entre dois jovens seminaristas. O conto de 1976 faz parte de uma coletânea em que a homossexualidade é apresentada conforme os modelos mais vanguardistas. Nesse painel, têm lugar o romance proibido entre um homem, supostamente heterossexual e casado, e seu amigo - em *O Amigo do Meu Tio* -, um romance platônico entre dois amigos masculinos e devidamente construídos como heterossexuais - em *A China Está Longe* -, e até mesmo a narrativa de uma iniciação sexual latino-americana - em *Interlúdio em São Vicente*. Em todos os contos, a identidade sexual prescrita dos personagens não impede que eles elaborem estratégias de rompimento, uma vez que o discurso é o de uma

tentativa de "transvaloração" do código moral do dispositivo. Assim como estes contos, *Testamento...* aposta no discurso da igualdade dos relacionamentos homossexuais: os meninos apaixonados são meninos quaisquer, que passam a dividir sua existência: "Nossa angústia desde então era o fato de não sermos um." (TREVISAN, 1976, p.92).

O cerne da narrativa é o intertexto bíblico: porque a alma de Jônatas se uniu à alma de David, a conjunção dos dois meninos detém uma pureza conforme o mandamento divino. Por esta razão, eles podem amar-se "[...] como Deus manda amar." (TREVISAN, 1976, p.91). Como acontecia em *Aqueles Dois*, o discurso não pretende aderir à metafísica religiosa, mas inferir a sexualidade como norma social a ser desmistificada: "Só terá amado quem, definitivamente, amou; quem interpretou, contra as regras oficiais, o mistério." (TREVISAN, 1976, p.93, grifos do autor). O "mistério" é da ordem do acaso e do encontro, que motivava Raul e Saul, Pêrsio e Santiago, e os dois seminaristas de Trevisan. Assim como os personagens de Caio Fernando Abreu, a descrição do encontro afetivo e sexual "genuíno", "ideal", não permite que a mácula dos papéis sexuais apareça: ama-se na intensidade da igualdade, entre homens, monossexualmente.

A narrativa dos jovens seminaristas, entretanto, é reescrita polemicamente no romance *Em Nome do Desejo*, de 1983. No texto, novamente a disjunção temporal: no presente, o narrador onisciente chega ao espaço em que antes de passa a ação, o seminário. Ao contemplar a memória e imaginá-la como "fuga", ele assim se descreve: "Se olho pra trás, me vejo em perspectiva, mais ou menos assim: cresci, estudei, arranjei minha especialidade, casei, fiz filhos, bebi cerveja em inúmeros pontos da cidade, mas batia o ponto, todas as manhãs, num só lugar." (TREVISAN, 2001, p.160) [1983]. O enunciado produz uma série de sentidos que interferem na leitura da narrativa e a circunscrevem a uma educação sentimental já abandonada - de que "fugiu-se". O narrador é, novamente, delineado conforme as regras da masculinidade - heterossexualidade, paternidade, masculinidade (bares, cerveja) - e seu encontro com a homossexualidade é da ordem do passado, dos seus subterrâneos.

Não quero, com isso, traçar um quadro psicológico, mas caminhar em direção a um discurso (novamente) de transformação positiva: passa-se de uma hierarquia e de relações sexuais e afetivas definidas como passivas e efeminadas, para um presente em que se

opera segundo as regras da virilização. Vejamos: o passado dá conta da relação afetiva e sexual de dois garotos que se passa no Seminário: um deles o narrador, Tico - o Tiquinho; o outro, um novato, Abel Rebel. Ambos seminaristas, são descritos no texto a partir de duas identidades bastante evidentes: Tiquinho, o "fresco", o "ma-ri-qui-nha". Abel, o jogador, "macho", forte. A divisão é explícita e o texto dá as características desses "mariquinhas", diametralmente opostas às dos "demais":

Fundamentalmente duas: não jogar futebol e tomar banho diariamente. [...] A essas características, acresciam-se outras, suficientes mas não indispensáveis, para configurar um mariquinha: vôlei, emitir gritinhos de susto ou surpresa, ter horror ao jogo do garrafão e gesticular de um modo um pouco esvoaçante. (TREVISAN, 2001, p. 61-62) [1983]

Os "mariquinhas" formavam um grupo, a "Passarada", a que alguns chamavam de "Bicharada". O que os unia era não apenas a exclusão dos demais, mas "O fato de viverem inapelavelmente apaixonados por outros colegas" (TREVISAN, 2001, p.62) [1983]. Entre os "mariquinhas", Tiquinho passa a se relacionar com Abel: no princípio, uma amizade e uma admiração intelectual; adiante, uma adoração mística, que o fazia presentear e adorar o outro, que muitas vezes se mostrava indiferente; além, uma perseguição a qualquer marca corporal de Abel, de seu calção (que vestia ao dormir) ao seu suor - "Tiquinho sonhava banhar-se com o suor de Abel" (TREVISAN, 2001, p.151) [1983]; finalmente, o sexo, em que Tiquinho passa a desempenhar o papel de passivo. Nesse caso, a situação de Tiquinho era aduzida como perigosa: apesar de entender a dicotomia "[...] entre o macho (Abel) e a fêmea (Tiquinho) [...]" (TREVISAN, 2001, p.194) [1983] que configurava sua relação, o personagem conhecia o perigo de ser tomado apenas como um "fresquinho", não merecedor, portanto, da companhia e do afeto de Abel. Esta hierarquia realmente separa os personagens: Abel passa a ignorar Tiquinho que, ressentido, o persegue até delatá-lo como pecador - do nefando, poderíamos dizer.

Dois deslocamentos são operados, no romance, em relação ao conto de 1976. O primeiro, diz respeito à igualdade homossexual: quem "ama" e se devota é apenas o efeminado/passivo, identificado como mariquinhas. O outro personagem permanece intacto em sua virilidade e



de alguma forma indiferente à obsessão de Tiquinho. Nesse caso, estamos no discurso típico da tradição incomensurável brasileira e não mais na igualdade. Todavia, a passagem do tempo permite no romance *Em Nome do Desejo* uma nova aventura subversiva: o presente, em que "Tiquinho" observa o Seminário e rememora os acontecimentos, da perspectiva do "homem casado", é também o tempo do reencontro com Abel Rebebel. Eis que, ao final da narrativa, o leitor é informado de que o motivo da visita ao Seminário é o reencontro com o este Abel perdido, com o passado e com o amor - "Se eu vou morrer de amor, então devo me apressar." (TREVISAN, 2001, p.236) [1983].

Novamente, aquilo que era discurso arcaico é descrito apenas na condição do ultrapassamento: o tempo da enunciação, assim como acontecia em *Pela Noite*, é a instância novidadeira, que permite a assunção de novas identidades. Não se trata mais de efeminados e "machos", mas do encontro de dois homens. O resultado do encontro é mesmo da ordem do impossível: Trevisan não narra o desfecho e, numa advertência final, prefere indicar as "incertezas". No caso do romance, as incertezas da ficção e da memória. No caso do discurso que percorre a escritura de Trevisan, as incertezas produzidas por uma identidade que se quer, num só golpe, menos rígida, mais política e múltipla. Em todos os casos, não mais limitada no presente do enunciado e do enunciador? - por papéis sociais femininos ou papéis sexuais passivos.

Essa repetição exaustiva dos discursos de subversão da identidade em Caio Fernando Abreu e João Silvério Trevisan é levada ao extremo em João Gilberto Noll. Extremo, por um lado, porque a própria escritura de Noll é regida por uma discussão formal da escritura. Por outro lado, porque é este autor que descreve, não obstante sua alardeada desconstrução identitária, um retorno problemático da passividade como série discursiva produtora e contestadora das formas de subjetividade e sua relação com o gênero e a sexualidade. Na busca dessa descrição e dessa problemática, parto de dois textos: o livro de contos de estreia do autor, *O Cego e a Dançarina* (1980), e seu primeiro romance, *A Fúria do Corpo* (1981).

Dos contos de *O Cego e a Dançarina*, no que se refere às homossexualidades, deve-se atentar para a mesma tentativa de diversidade que se intentava em Caio Fernando Abreu. Diferente de Abreu, em Noll a diversidade carrega um efeito menos positivo, a partir de uma interpolação do pornográfico e do erótico. Penso aqui na

categorização de Maingueneau (2010), de acordo com a qual os limites entre pornográfico e erótico devem ser lidos conforme uma valorização social, econômica e cultural dos discursos e não segundo sua pretensão ousadia ou radicalidade. Em Noll, é esta linha tênue uma das ferramentas de objetificação do desejo. As homossexualidades, então, surgem muitas vezes minuciosamente cartografadas: no conto *Pretinha Fumegando*, o homem casado com a cafetina Madame Nicole, que "[...] entrou de dar a bunda em mictórios públicos [...]" (NOLL, 1986, p.57) [1980]; em *Marilyn no Inferno*, o personagem-título, uma "bichinha" que sonha em ser atriz é flagrada "[...] por um guarda masturbando um velho no cinema [...]" (NOLL, 1986, p.36) [1980].

Esta série de "discursos da promiscuidade" é que adensarão as discussões da subjetividade na escritura de Noll. O autor não recorrerá, porém, a uma feliz ascensão da sexualidade nômade - como asseveram alguns de seus comentadores -, mas descreverá uma incapacidade de libertação do desejo por meio do dispositivo sexual. O discurso sexual produzirá inúmeras formas de sujeito e diferentes estratégias, como pretendia Michel Foucault. Porém, na contramão das esperanças revolucionárias de seus contemporâneos, o discurso de Noll engendra-se como negação: por um lado, negação do discurso da identidade, já que suas narrativas põe em xeque a reconstrução dos sujeitos, de suas memórias e de suas interioridades; por outro lado, negação de uma sexualidade revolucionária ou positivante, porque seu discurso é pautado por um recorrente aparecimento de enunciados de disciplinarização e reorganização dos corpos e do desejo, que se dão tanto pelas práticas institucionais - asilos, hospitais, cadeias, policiais, universidades - quanto pelo retorno de discursos sobre a sexualidade que, conforme o campo antropológico, podem ser lidos como tradicionais.

Para espreguear essa negação, vou a esse *A Fúria do Corpo*, publicado em 1981, romance que narra a peregrinação social e sexual de dois (supostos) mendigos - o narrador e Afrodite - pela cidade do Rio de Janeiro. Percorro, então, o que chamei de "negação do discurso da identidade". Para perscrutar sua forma, retomo a temporalidade. No romance, o tempo é construído de acordo com o *agora*, o presente enunciativo, e sua repetição: "Depois, certo depois, agora, nós dois no escuro." (NOLL, 1981, p.23). Na escritura de Noll, este procedimento repete-se com frequência e seu efeito imediato é o da desrealização: não há possibilidade de reescrever uma coerência para seus personagens,

justamente porque a insistência no tempo presente burlaria definitivamente a lógica causal. Assim, se conforme Barthes (1972, p.134), o passado narrativo <sup>121</sup> expressa uma ordem, uma euforia -

Graças a ele, a realidade não é nem misteriosa, nem absurda; é clara, quase familiar, a cada momento reunida e contida na mão de um criador [...]. Para todos os grandes narradores do século , o mundo pode ser patético, mas não abandonado, pois é um conjunto de relações coerentes.

-, seu abandono corresponderia a uma interdição dos sentidos plenos, tanto da narrativa quanto de seus personagens.

Quanto aos últimos, *A Fúria do Corpo* é taxativa. As primeiras sentenças exigem uma suspensão da nomeação: "O meu nome não. Vivo nas ruas de um tempo onde dar o nome fornecer suspeita. A quem? Não me queira ingênuo: nome de ninguém não. [...] não sei quando nasci, nada, mas se quiser o meu nome busque na lembrança o que mais instável lhe ocorrer." (NOLL, 1981 p.9). Sabemos apenas que a narrativa é protagonizada por esse sujeito inominado e por sua companheira, Afrodite. Esta Afrodite, por sua vez, oferece uma série de neutralizações da instância do actante no romance, colocando em suspenso as expectativas narrativas de autenticidade: "A vida é uma simulação [...]" (p.72), anuncia Afrodite. O narrador ainda reduplica sua presença, desrealizando-a: Afrodite pode ser tão somente uma construção do imaginário caótico do personagem central - "Mas Afrodite é um engano" (p.122) - , ou pode ser uma promessa - "[...] a verdadeira Afrodite existe, vive sim, deve estar me esperando numa rua do mundo [...]" (NOLL, 1981, p.182).

O jogo discursivo de simulações é uma das estratégias de Noll para por em suspenso, é certo, uma substantivação das identidades forjada via sexualidade, dando espaço a um discurso de descentralização, conforme anunciado em Bauman (2004) ou Hall (1999). Essa mobilidade, porém, pode ser lida segundo a tensão anunciada em Figueiredo (1995), para quem, como se viu, as formas de subjetivação brasileiras pertencem a uma configuração permeada tanto por noções de sujeito moderno quanto por um retorno constate das

---

<sup>121</sup> Barthes refere-se ao tempo *passé composé* francês. No caso da língua portuguesa, seu correspondentes seriam aqueles que permitem a descrição de uma linearidade e/ou de uma perfectividade.

formas de pessoalização tradicionais. No texto de Noll, essa tensão aparece justamente no interior das estratégias de descentralização identitária, perfazendo um retorno do papel da sexualidade na produção dos sujeitos. Nesse retorno "tradicional", é a passividade sexual (de receptor no intercurso anal) que desempenha uma função central.

Primeiramente, note-se que boa parte da narrativa tem lugar no Carnaval carioca, tomado pela antropologia como espaço de transvaloração moral no Brasil. Essa transvaloração é axial no discurso sexual do romance: na forma de uma "promessa", já que o protagonista é caracterizado por uma série de práticas sexuais e afetivas que atestam um "experimentalismo" e não descrevem uma adaptação a identificações heteronormativas, ainda que insista em seu amor e desejo sexual por Afrodite; na forma de uma impossibilidade constitutiva da transvaloração, porque a sexualidade marca um espaço de conflito e de permanência do discurso tradicional e hierárquico.

Como "promessa", a narrativa apresenta o encontro do protagonista com "um menino", quando ambos convalesciam numa enfermaria de hospital - não se sabe jamais qual o motivo levou o narrador até lá. Outro personagem não nomeado, este menino é caracterizado pelo estereótipo da delinquência: morador da favela, envolvido no tráfico, portando armas, sem alguns dentes. No entanto, o contato que se desenvolve entre os dois é de uma afetividade sem nome e, mais importante, capaz de subverter a ordem tradicional do "bicha-bofe":

Uma criança traficante e que estava ali comigo sem ao menos ser meu michê ao contrário era ele que me emprestava grana [...] Então eu não entendia e ninguém acreditava nesse rompimento das expectativas normais dos cidadãos da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. (NOLL, 1981, p.42)

O rompimento das expectativas também é sexual: o protagonista, descrito como mais velho (quarenta anos?) e de razoável cultura (frequentemente asseverando uma espécie de passado e refinamento) desempenha o papel de ativo - "[...] debaixo d'água meto meu caralho duro no cu do menino" (p.47), numa relação muito similar à descrição das práticas de igualdade, pois se trata de dois sujeitos "masculinos", que ultrapassam o limite socialmente definido para seus papéis tradicionais. Esta modificação positiva dos papéis, referente ao

deslocamento da hierarquia, porém, é negada pelo próprio texto, a partir do sumiço repentino do menino na multidão e a posterior prisão do refém por vadiagem. Novamente, o protagonista desconfia da existência do menino "[...] e o menino existira?" (p.49). Adiante vê, na cadeia, que seu amante jaz assassinado. Nesse momento, a narrativa outra vez subtrai a realidade via duplicação: o homem lê num jornal uma manchete: "GAROTO TRAFICANTE ASSASSINADO POR GANG RIVAL" (p.56). O que interessa é que a notícia é lida por volta da meia-noite do mesmo dia em que o menino e o protagonista separam-se, o que impossibilita a sucessão temporal e reitera a hipótese de que o menino seja apenas uma fantasia do narrador - e a implicação direta é a do fracasso da quebra das expectativas sociais/sexuais.

Esta desconfiança em relação às modalidades "modernas" e simétricas é, em outro momento, retomada: o protagonista procura um mendigo que já havia transado com sua Afrodite. Assim é narrado o encontro: "[...] me viro de costas com a bunda arrebitada e peço que ele me coma o cu, por me comer o cu pago mais três copos de cana, molho o pau do mendigo com cuspe e molho meu cu, o maior caralho do mundo me penetra [...]" (NOLL, 1981, p.92). Desde o a cena em que desempenha o papel de passivo, o personagem passa a não manter relações sexuais com Afrodite, que também o rechaça. Na narrativa, cria-se uma espécie de ponto sem retorno, que deflagra uma série de identificações com um discurso de "feminilização": o narrador descreve o primeiro encontro infantil com Afrodite, em que rodaram juntos e quando descobriu "[...] que era tarde demais para eu ser mulher" (p.145); o narrador transgride a norma de gênero, tornando-se repentinamente uma "[...] dama velha carcomida pelo tempo" (p.146), que passa a narrar o romance.

O discurso que atravessa a narrativa é, certamente, o da precariedade da condição de sujeito. Todavia, essa precariedade rivaliza com a reparição constante de fantasmas da ordem da passividade e da efeminização, exigindo uma ordenação, uma reterritorialização. Desse modo, a mobilidade amiúde sofre novas categorizações, problematizando a deriva segundo uma ordem marcadamente hierarquizante e arcaizante, na qual os papéis sexuais são definidos de forma rígida e onde uma transformação positiva da identidade esbarra no retorno, ainda que precário, da identidade invertida do masculina. Disjuntiva, em *A Fúria do Corpo* essa inversão pode ser lida conforme as especificidades do dispositivo sexual brasileiro, que se desloca e urde novas estratégias de divisão dos sujeitos, dos corpos e dos enunciados. Assim, no interior dos discursos monossexuais de vanguarda, assiste-se

à configuração de um outro entendimento da efeminização e da passividade. Ambas, enquanto partícipes da "subversão", já não podem se enquadrar nos limites do patológico. Como parte da liberalização, devem ostentar com orgulho uma nova função: a de resquício a ser apagado no discurso da igualdade e da simetria.

Ora, retomemos os discursos que tangenciam o campo literário aqui recortado: o *discurso da aposta nas modificações da revolução sexual*, do *desbunde*, seguida de sua crítica; o *discurso de afetividade e individualidade*, cuja intimidade deve prescindir de marcações de papeis, de gêneros e de sanções sociais, e que implica numa suplantação das hierarquias ativo/passivo e efeminado/"macho"; o *discurso da mobilidade identitária*, que coloca em xeque um sujeito sexual substantivo e interdita a permanência e a produção dos sujeitos de forma unívoca ; por fim, como se entrevê nos três autores, ainda que de forma mais ou menos explícita, o *discurso do retorno do arcaico*, na forma de homossexualidades passivas e/ou efeminadas.

Nas quatro séries acima descritas, assim como acontecia no discurso antropológico, uma ambiguidade ressurge, pungente, entre uma expectativa de liberdade sexual para além do dispositivo e de uma repetição exaustiva der seus códigos. Tal ambiguidade, porém, pode receber uma outra leitura, de acordo com a hipótese desta tese: a de uma deslocamento do próprio dispositivo sexual. Isto implica tanto em desfazer as miríades de libertação, ao sabor de uma revolução sexual, quanto em discutir a repetição, entendendo-a na forma de transformações microfísicas no/do próprio dispositivo. Esta dubiedade do dispositivo, que se constitui numa repartição nova e ambígua das homossexualidades, é similar à descrição realizada por DaMatta (1997b, 1997c) e Figueiredo (2005), quando imaginam as formas de subjetivação brasileiras funcionando sempre-já numa ambiguidade entre tradição e "modernização".

Sob tal égide, então, a passividade e a efeminização passam a uma dupla função: objeto a ser cada vez mais silenciado, no funcionamento de uma ordem da homossexualidade masculina e positiva; objeto que ressurge e sonda os discursos da mesma homossexualidade masculina e positiva, indicando-lhe suas fraturas e sustentando-o no interior do dispositivo sexual. O campo literário, então, pode ser tomado como espaço de aparecimento da dramática desse novo discurso sobre/da passividade: assumido e denegado, expulso e ainda produtivo. Sobretudo em Noll, esse discurso já se configura como aquilo que, no próximo capítulo, será descrito como "fantasma".

Antes de interrogar este fantasma que se configurou nas primeiras seções deste capítulo, é importante apresentar os discursos do campo do jornalismo alternativo *gay*, contemporâneo da Antropologia e da Literatura aqui observadas, e que se constitui como outro ponto nodal da produção de uma política de identidade homossexual, em que a passividade e a efeminização desempenham um papel menos glorioso do que o alardeado pela igualdade monossexual.

### 6.3 A ascensão da monossexualidade

Agildo Guimarães, fundador e redator do jornal *O Snob*, cuja temática era homossexual e que circulou, rudimentarmente mimeografado, no Rio de Janeiro, entre 1963 e 1969, dá um testemunho das transformações ocorridas na década de setenta: "**Antes** era tudo bicha e bofe. **Depois** a gente começou a descobrir que podia outro homem e fazer o papel ativo. Não tinha que ser **bicha na cama**." (GUIMARÃES apud GREEN, 2000, p.426, grifos meus).

Ao comentar a fala de Guimarães, Green (2000, p. 426-427, grifos meus) conclui:

Os bichas e os bofes de *O Snob* espelhavam o paradigma dominante. À medida que essa construção hegemônica começou a declinar na década de 1960, novos modelos de conformar a identidade sexual de um indivíduo tornaram-se possíveis. Modelos de papéis [sic] nacionais e internacionais ofereciam exemplos alternativos para criar novos tipos de relações e de atividades sexuais. [...] A masculinidade já não era mais dissociada da homossexualidade. [...] Mas isso não quer dizer que um sistema sexual substituiu o outro. **O surgimento de um novo modelo coexistia com a polaridade bicha/bofe. O processo teve início na classe média urbana**, ao passo que os homossexuais de áreas rurais e das classes mais baixas, como menor acesso a modelos alternativos, tendiam a reproduzir a construção bicha/bofe.

Gloso as falas, delineando uma teleologia - mais uma delas. Na imprensa alternativa brasileira, contraponto da ditadura e inovadora em

sua liberdade, surge na década de setenta uma publicação política e cultural voltada e produzida para um novo homossexual, o entendido, o *gay*. O país já havia contemplado outros esforços de jornalismo *gay*, mas estes eram apenas "jornalismo de bicha". Houve o *Snob*, que trazia em suas edições a agenda dos eventos mais "badalados" e restritos. Houve a *Coluna do Meio*, no Jornal do Brasil que, não obstante sua polêmica judicial - seu autor, Celso Cury, foi vítima de processo de ampla repercussão - , não passava de um laboratório inicial em que se misturava colunismo social e noticiário miúdo sobre a vida "bicha" nos centros urbanos.

A mesma teleologia das publicações é aquela que aparece nos enunciados de Guimarães e Green: no diretor do *Snob*, como modificação de uma hierarquia dos papéis de gênero e dos papéis sexuais trazida com os "loucos anos setenta"; no antropólogo, um salto qualitativo restrito ao sistema urbano. Atente-se, em ambos, para a divisão entre um tempo da tradição e um tempo da novidade, cujo ponto de deslocamento é a aparição de novas identidades, da ordem monossexual. O aparecimento iluminador de *O Lâmpião da Esquina* pode ser lido sob essa égide. Destarte, vista em perspectiva, a imprensa "homossexual" no Brasil é marcada pelo deslocamento já entrevisto nas seções anteriores e que diz respeito a uma afirmação - jamais resolvida - de novas práticas e discursos no interior da homossexualidade.

A fim, então, de analisar o aparecimento desse discurso de deslocamento monossexual no campo jornalístico, parto da publicação de *O Lâmpião da Esquina*, jornal "entendido" e politicamente construído conforme a "luta" pelos direitos dos homossexuais como minoria de vanguarda. Para tanto, utilizo como *corpus* as edições compreendidas entre abril de 1978 e março de 1979, exatamente o primeiro ano do periódico.

Na série de deslocamentos até aqui propostos, passo a interrogar o surgimento do *Lâmpião* como uma cesura em relação ao "modelo colunista social", tomando aquele *O Snob* das *bichas* e dos *bofes* como um espécime representativo de uma discursividade que se deveria ultrapassar. Nesta comparação preliminar e não exaustiva, não se deve minorar o curto intervalo temporal que separa as duas publicações - apenas nove anos. O jornal carioca de Agildo Guimarães circulou entre 1963 e 1969, enquanto *O Lâmpião da Esquina* perdurou entre 1978 e 1981. Além disso, há que se levar em consideração o grau de



especialização das duas publicações: *O Snob* teve circulação restrita, suas edições eram mimeografadas e seus textos são escritos por integrantes de algumas redes sociais homossexuais cariocas, de cunho informal (COSTA, 2010). Já o *Lampião* partiu de uma estratégia de ampla visibilidade, tendo projeto gráfico e editorial definido, distribuição (relativamente) nacional, tiragem de até dez mil exemplares, além de ter arregimentado a *intelligentsia* homossexual<sup>122</sup> de seu tempo.

A cesura entre as publicações diz respeito à emergência do que aqui chamo de discurso monossexual, cuja tentativa de descrição percorre este capítulo. Assim, evoco a divisão partindo do *Snob*. Neste jornal, um ostensivo discurso do "terceiro sexo" produz uma identidade paralela em relação aos gêneros e na qual a passividade e a efeminização são "essencializadas". De acordo com Costa (2010), a produção de uma forma de subjetivação "bichal" contempla nomeações no feminino, assimilação do modelo de relacionamentos afetivos e sexuais hierárquicos, em que "bichas" e "bofes" designavam elementos incomensuráveis, e, mais profundamente, a assunção de uma ontologia baseada na ligação direta entre homossexualidade e feminilidade.

Todavia, Costa (2010) dá conta de que, em meados da década de sessenta, o jornal passa a problematizar a identidade invariável, rediscutindo o conceito de "entendido". Se até 1965 o termo subsumia toda a "comunidade" envolvida com o *Snob*, uma modificação importante ocorre com as polemizações de um dos articulistas do jornal, o Pantera, que passa a desconsiderar papéis rígidos nos "casos"<sup>123</sup> homossexuais. A polêmica gera, então, uma "[...] crise de significação identitária" (COSTA, 2010, p. 82), que exige novas classificações: "bicha", restrita ao modelo passivo/efeminado; "entendido", que traz no bojo a possibilidade de mover-se nos papéis;

---

<sup>122</sup> A *intelligentsia* do *Lampião* contava com os nomes de seu Conselho Editorial - Adão Acosta, Aguinaldo Silva, Antônio Chrysóstomo, Clóvis Marques, Darcy Penteado, Francisco Bittencourt, Gasparino Damata, Jean-Claude Bernadet. João Antônio Mascarenhas, João Silvério Trevisan e Peter Fry. Além destes, o jornal contou com a colaboração regional de Caio Fernando Abreu e Glauco Matoso. Como é fácil observar, muitos destes autores ainda fazem parte de uma espécie de "cânone" da discussão sobre as homossexualidades brasileiras.

<sup>123</sup> "Caso" é um designativo para as relações homossexuais em que há divisão clara entre os papéis sexuais (ativo e passivo) e para as performances da gênero ("bicha"/ "bofe") (COSTA, 2010).

"bofe", também restrito à hierarquia na forma de ativo/"macho", mas que pode ser classificado como "entendido".

Se o ponto nodal dos deslocamentos conceituais do discurso do *Snob* reside nas transformações operadas naquelas identidades que podem ser categorizados como "entendidas", o recrudescimento dos discursos de masculinização e de igualdade é minado pela insistência, por parte de alguns sujeitos, de delimitar a homossexualidade ao espectro da passividade e da efeminização. Assim, ao enunciarem a "verdade" homossexual, esses sujeitos engendram uma espécie de polícia discursiva, responsável por investigar as "mentiras sexuais": os "falsos bofes", que desempenham papéis passivos no intercurso sexual e rompem com as exigências sociais. Um dos textos do jornal descreve a situação prototípica: "[...] de uma bicha que na caça ao bofe só se depara com sujeitos que, mais rápidos do que "ela", na primeira oportunidade viram-se de bruços para serem penetrados." (COSTA, 2010, p.84).

Mesmo com essa disputa permanente entre os modelos homossexuais, o *Snob* acabará por assimilar o conceito de *gay* em seus dois últimos números, estabilizando sua empresa de assunção vanguardista da identidade monossexual. Ao que parece, porém, a transformação no conceito ainda escondia a tensão entre as identidades, conforme atesta outro depoimento de Agildo Guimarães (apud COSTA, 2010, p. 87):

Na nossa época era bicha e bofe; a diferença do bofe naquela época é que [...] nosso pênis não era tocado [...] Na época, "bicha" era mulher.  
Nós tínhamos o cuidado de não encostar o nosso pênis nos bofes. Se o bofe desse para [o parceiro], ele terminava.

Guimarães então retoma a narrativa do sucesso que iniciou esta seção: a "influência americana" fez surgir o discurso e as práticas *gays*, e houve um desligamento "daquela coisa de bicha". Essa história progressiva de aparecimento de uma nova verdade da *homossexualidade como abandono da passividade e da efeminização* encontrará uma versão mais politizada e "refinada" na década de setenta, quando surge o *Lampião da Esquina*. Essa nova imprensa *gay*, então, passa a inscrever-se na série de discursos jornalísticos ditos "alternativos", que costuma ombrear, por exemplo, com o Pasquim - a menção ao jornal é constante nos textos do *Lampião*. Ademais, sua estratégia é a de assimilação dos

demais jornais - o *Lampião* os divulga - e de produção de um discurso unificado sobre a homossexualidade no Brasil.

A primeira edição, o número zero de *Lampião*, é bastante explícita em sua vontade de verdade. Assim, no primeiro de seus ensaios, lê-se: "Para se chegar à luz de uma possível 'normalidade', carecemos de conscientização do meio sobre o que seja a **verdadeira homossexualidade** e, principalmente, de auto-conscientização dos artistas criadores! (PENTEADO, 1978, p.3, grifos meus). Adiante, um texto sobre Lorca é intitulado de "A **verdade** sobre Lorca", enquanto dois outros títulos dão conta de uma unidade: "O **nosso** prazer é melhor?"<sup>124</sup> e "Qual é a **noossa**"<sup>125</sup> imprensa?". Neste último, o leitor é informado novamente dos sentidos da pertença (o "nosso") à categoria homossexual que busca "[...] a realidade de uma homossexualidade despida de fetichismo sexual [...]" (LAMPIÃO..., 1978a, p. 5).

Mas o que implicava a verdade homossexual normal e não fetichista da pertença? Para o *Lampião*, de acordo com a primeira de suas colunas, a destruição "[...] da imagem-padrão que se faz do homossexual [...]" (LAMPIÃO..., 1978a, p.2). Esta "verdade" é, então, contraposta à produzida por discursos como o do *Snob*, baseada num racionalismo, numa tomada de consciência política e na assunção de uma nova identidade. O jornal, páginas adiante, descreve a transformação:

Reconheço ser a bicha atual um **estágio necessário** para se atingir um **tipo ideal de homossexual** conscientizado de sua **verdadeira realidade** sexual. [...] Em verdade, ainda está para ser iniciado o jornalismo homossexual, já que tudo o que tem sido feito até o momento é o que poderia ser chamado de "colunismo social", reflexo exato da **corrupção moral** em que se encontra envolvida a homossexualidade, vítima desta discriminação esmagadora, e que continua sendo imposta pelo estilo machista. (LAMPIÃO..., 1978a, p.5, grifos meus)

---

<sup>124</sup> Textos de Aguinaldo Silva.

<sup>125</sup> Grifos meus.

No recorte, é clara a distinção entre os enunciados tradicionais, como os do *Snob*, e a conscientização de uma nova forma discursiva, a ser inaugurada pelo *Lampião*. Outrossim, revela-se uma espécie de discurso marxista em que a "ideologia" acaba inverter e recriar a realidade e os sujeitos. Explico-me: enquanto promessa de transformação radical, a teleologia obedece um momento de alienação - o modelo hierárquico *bicha-bofe* -, uma tomada de consciência racionalizante e capaz de desmascarar a ideologia (o machismo) e, finalmente, a instituição de uma sociedade sem (classes) gêneros, igual e simétrica. É então que surge o "ideal de homossexual".

Para descrever a aparição desse comunismo de gênero, centrado na produção de um discurso sobre a monossexualidade, postulo a existência de duas séries que perpassam os enunciados do *Lampião*: a série de discursos sobre a identidade do homossexual, pautada numa estratégia de assunção política e num *ethos* de refinamento cultural; a série de discursos sobre a efeminização, restritas a espaços de pastiche no jornal.

Os *discursos da identidade*, como pudemos entrever, são produzidos segundo uma ordem da suplantação do passivo/efeminado. Dessa perspectiva, o jornal produz a nova verdade no homossexual que exige uma reescritas das identidades "pintosas". Um texto de autoria de João Antonio Mascarenhas é didático a este respeito:

Quando o homossexual fala com voz de falsete, faz ademanos alambicados, dá gritinhos e requebra os quadris, ele, sem se dar conta, está de uma lado, imitando a mulher objeto sexual, a mulher-cidadã-de-segunda-classe, a mulher idealizada pelos machistas e, por outro lado - por deixar de aceitar sua orientação sexual com maturidade (pois a efeminização é evidentemente artificial), acha-se a fornecer argumentos aos machistas, que se negam a admiti-lo como um homem comum [...] (MASCARENHAS, 1978, p.9)

Este texto aparece exatamente depois de uma "reportagem" sobre um artista transformista. Interessante é que até mesmo o automeado

travesti<sup>126</sup>, Jorge Alves de Souza, marca uma diferença em relação às "bichas": "Acho um horror esse negócio de uiuiui, aiaiai. Isso é falta de personalidade. Detesto bicha miau." (SOUZA apud RITO, 1978, p.9). Nos dois textos, há uma negativização do que aqui tenho tomado como "efeminização". No primeiro caso, trata-se de uma "interiorização" ideológica, nos moldes do assujeitamento althusseriano: a forma-sujeito reproduz a ideologia que a torna possível, qual seja, a do machismo que dispõe uma axiologia entre masculino e feminino. Como ideologia, trata-se de naturalizar o que Mascarenhas (1978) aponta como "artificial". No segundo caso, o *ethos* efeminado é expulso do verdadeiro mediante uma estratégia artística: é somente porque o sujeito é constituído como artista que pode, nos limites da encenação não-séria, travestir-se. Nesse caso, o problema está naqueles que, "sem personalidade", permanecem carregando estereótipos.

Em detrimento da efeminização, eis uma solução identitária política e um *ethos* culturalizante. No *Lampião*, a identidade política que constitui a "nova homossexualidade" é também um código de normalização. Dessa perspectiva é que podem ser lidos, por exemplo, os textos que discutem a revista norte-americana *In Touch*, cujo papel revolucionário estaria em retratar os homossexuais a partir da normalidade, ou a normalização requerida por Lecy Brandão, que no número 6 define, em entrevista, um comportamento homossexual sério, que se possa defender: "Desde que se encare o guei como uma pessoa, um estilo de vida tão digno e sério como qualquer [...] Mas olha lá. Nada de gay tratando ou agindo como coisa jocosa, que não se dá o respeito. Aquele estilo aiaiai, cheguei! Só serve a quem é contra nós [...]" (LAMPÃO..., 1978d, p.11).

Numa assepsia, a produção de uma identidade positiva e séria era ainda estratégica para se ocupar um espaço diante da abertura política brasileira e do aparecimento dos debates das diversas minorias. Organizar-se como movimento homossexual, então, trazia no bojo o imperativo de posicionar-se contra a "ideologia". Ao sabor de certo leninismo, necessitava-se então de uma educação moral, a fim de que os sujeitos saíssem de um estado negativo e repressor, a ideologia machista que os produzia como resquício do feminino, e chegassem à virtude de um homossexual masculino e viril, taticamente reinscrito em ontologia.

---

<sup>126</sup> A categoria de travesti aparece de várias maneiras nos textos de *Lampião*, ora como função artística - "X se traveste para o show" -, ora como assunção de uma identidade relacionada a gênero. No caso do artista, os enunciados caminha na primeira direção.

*Lampião*, sob tal égide politizante, encarregava-se de fazer notar uma identidade também manifesta como "minoria": a homossexualidade não apenas participa dos diversos debates que ocorrem no Brasil, como dá espaço para que as vozes dos excluídos sejam ouvidas no jornal. No primeiro ano, dedica espaço para ao feminismo, para o movimento negro, para o discurso indígena, para os homossexuais "oprimidos" da América Latina e até mesmo para um incipiente discurso ecológico <sup>127</sup>. Seu número 10, publicado em março de 1979, narra com detalhes a primeira semana acadêmica que a USP promoveu, em fevereiro de 1979, justamente para trazer ao debate da Universidade os movimentos sociais emergentes. Entre os representantes dos homossexuais, integrantes do Grupo SOMOS e do *Jornal Lampião*. O cerne da problemática foi textualizado por João Silvério Trevisan (1979) <sup>128</sup>: a chamada "luta maior" de classe e contra a opressão da ditadura não poderia ser oposta nem ultrapassar a "diferença" das minorias. Era nessas novas identidades que haveria um "potencial contestador", que não poderia ser restrito a uma unidade como "minoria".

Atente-se, pois, para a confluência entre a formação de uma identidade "séria" e "masculina" - comum e normal - e o papel politicamente revolucionário a se desempenhar. Assim, duas cesuras deveriam ser realizadas: em relação ao atraso do modelo hierárquico da "fechação"; em relação ao modelo político da esquerda, incapaz de inferir a amplitude das transformações teóricas e práticas que traziam as "minorias". Esta identidade politicamente vanguardista que atravessa o discurso do *Lampião* também será aproximada de um *status cultural*

---

<sup>127</sup> A aproximação com a ecologia ressoa-se de certos ares ubuescos. Explico-me: na edição número 7, Darcy Penteado (1978d, p.11) revela a seguinte teoria, aprendida de João Silvério Trevisan, supostamente um grande leitor dos discursos de vanguarda ecológicos: o domínio ativo e destruidor da Terra era masculino, enquanto a passividade e o cuidado eram atributos do feminino. O homossexual seria uma essência privilegiada, resultante da junção de ambos os atributos e agente da revolução ecológica porvir: "[...] o homossexual seria o mediador entre o poder que constrói [sic] destruindo e a força passiva de preservação representada pelo matriarcado". O autor não dá maiores explicações sobre a necessária relação entre homossexualidade e passividade nem do caráter híbrido da identidade homossexual. Nunca é demais lembrar que é o mesmo Penteado que defende, contra a "bicha", uma identidade monossexual - desde que devidamente ontologizada.

<sup>128</sup> Trevisan (2010) mostra como a cisão entre a esquerda marxista, que pretendia uma luta "ampla" contra a ditadura, e o grupo que defendia a manutenção da "luta" apenas segundo a identidade homossexual foi uma das responsáveis pelo esgotamento dos grupos homossexuais e do movimento, juntamente com o advento da AIDS. Ver também Green (2000) e Green et al. (2003).

*particular*, qual seja, o da apropriação artístico-cultural. Então, vejamos: o jornal conta neste primeiro ano com algumas seções fixas <sup>129</sup>, dentre as quais tem destaque *Tendências*, responsável pela agenda cultural e por resenhas de diversas manifestações artísticas que versam sobre as homossexualidades. Além disso, um espaço importante é dedicado a entrevistas com personalidades culturais (Norma Bengell, Leczy Brandão, Ney Matogrosso, Lennie Dalle, Manuel Puig) e com textos que versam sobre o cinema de Pasolini, a poesia de Cavafi, o teatro de Albee encenado no Brasil. Estrategicamente, produzia-se um leitor e um novo sujeito moral, não mais disposto a reproduzir a futilidade dos encontros em busca de "bofes" nem o colonismo social. Contra as identidades "alienadas" dos autores e dos leitores, a linha editorial do jornal oferecia tanto uma discussão antropológica e uma série de textos literários, publicados na versão original nas páginas finais do periódico. Já em seu número zero, ao responder um leitor sobre a publicação de ensaios com homens nus, *Lampião* (1978a, p.14) esclarece: "Quanto às fotos de rapazes nus, não é o nosso gênero [...]".

Não é preciso sequer apontar a polissemia do "gênero" para aduzir uma nova forma de produção de identidades. Esta constituição de um *ethos* cultural tanto para seus autores quanto para seus leitores, entendidos a partir de um mesmo discurso de construção subjetiva, no entanto, ganhou os contornos de uma polêmica justamente na seção *Cartas na Mesa*. Os leitores passaram a se dividir entre os que se apropriavam do discurso monossexual proposto e aqueles que o colocavam sob suspeição. Um dos leitores, que assina como Gide Guimarães, desfere uma crítica paradigmática, que será retomada de diversas formas neste primeiro ano:

Sinto no ar um cheiro de paternalismo de "bichas esclarecidas" que tentam "compreender" e unir suas vozes às das outras minorias que eventualmente "entram na redação" e que ainda irão entrar. Vocês não acham que o jornal

---

<sup>129</sup> As seções são: *Opinião*, espécie de editorial que abre as edições; *Esquina*, que apresenta notícias que tangenciam o mundo gay, de violência urbana até questões de direitos e liberdades civis; *Reportagem*, que retrata um tema específico ligado à homossexualidade; *Ensaio*, onde figuram textos nacionais e internacionais que versam acerca da identidade homossexual; *Tendências*, subdividida em diversas áreas das artes e do espetáculo; *Cartas na Mesa*, onde circulam as críticas dos leitores e as respostas do jornal.

continua a fomentar o estereótipo de que "elas" são mais sensíveis e inteligentes [?] [...] Qual deve ser o QI do leitor lampionesco? (LAMPIÃO, 1978b, p. 17)

Diante dessa forma de crítica, que acusa o jornal de cindir a homossexualidade segundo a ordem da "consciência", o *Lampião*, a partir da edição seguinte, cria uma coluna notadamente *camp*<sup>130</sup>: a *Bixórdia*. É ela quem inaugura o que chamei, precedentemente, de um discurso sobre a efeminização. A primeira coluna cita a carta de Gide Guimarães, invertendo os enunciados e afirmando que é no nome do leitor que reside a tentativa de hierarquização, a que chama de "inconsciente". A *Bixórdia* vai se caracterizar por uma assunção de um *ethos* "típico", marcado pelo uso irrestrito do gênero feminino, pelas notas de "caça", pela fofoca diária acerca da homossexualidade dos ilustres. A definição inicial da coluna esclarece suas funções:

Representação do que é livre, autopermittido. Tudo é sério, nada é triste. Paradoxo vivo (finíssimo, adorei) em que se misturam viados, bichas, perobos, tias, sobrinhas, primas, entendidos, gueis, transadores, mariconas, paneleiros, frescos, frutas e xibungos. Por ext.: Vale tudo, né queridinhas? (LAMPIÃO, 1978c, p.12)

Gostaria de ponderar acerca desta suposição de liberdade, da ordem da mobilidade. Primeiramente, porque *Bixórdia* circunscreve o aparecimento da "bicha" a uma coluna diferencialmente marcada no jornal. Marca-se pelo uso de uma variante informal da linguagem, que poderíamos aduzir rapidamente como "mais estigmatizada", e que não aparece em nenhum outro texto do *Lampião*. Marca-se pela disposição gráfica, sendo a única das seções que aparece diagramada em separado, dentro de uma margem. Marca-se, ademais, pela própria caracterização da multiplicidade, pois os personagens que coloca em sua mistura, conforme citação acima, figuram no limiar da passividade sexual e da efeminização dos comportamentos.

<sup>130</sup> *Camp*, aqui, deve ser entendido, no caso da homossexualidade e de acordo com a atribuição dada por Susan Sontag, em seu texto de 1964, como "comportamento afetado" ou "exagerado" (LOPES, 2002). Poderíamos falar de "fechação" ou de "dar pinta", conforme os enunciados que circulam no *Lampião*.



Além disso, *Bixórdia* se constitui como o espaço do pastiche, da paródia dentro do jornal. Seu apelo é da ordem do discurso "livre", não sério, que se pretende além da disciplinarização. É só nesse discurso da alteridade homossexual, da "bicha" como promessa revolucionária que se permite existir. Assim, enquanto o jornal discute a violência contra os homossexuais, a censura política e a legislação que tolhe os direitos da minoria politizada, a seção dedicada à "fechação" permanece um performativo não-feliz: não há regimentos que permitam à *Bixórdia* construir a identidade da nova homossexualidade, pois seu espaço é o de uma contemplação arcaica, de um retorno folclórico.

Finalmente, *Bixórdia* não se assina, prescinde de autoria. Escrita tradicional, de um arquivo sem nome, figura no *Lampião* como um discurso a ser ultrapassado. É um Estado provisório, entre o comunismo ideal e as mazelas da divisão de classes. Uma espécie de concessão temporária para a *lumpem- homossexualidade*, cuja educação está sendo realizada paulatinamente nas demais páginas da publicação, de acordo com uma ordem incomensuravelmente distintiva: monossexual, igualitária, culta.

Assim, os deslocamentos descritos neste capítulo finalmente podem oferecer alguns pontos de entendimento acerca das modificações que se operaram no discurso da/sobre a homossexualidade e, nesta esteira, do que aconteceu com a passividade e a efeminização. Transformadas estrategicamente em ontologia monossexual, as homossexualidades terão ganhado, é certo, visibilidade, e conseguido romper com muitos dos discursos da anormalidade, da patologia e da exclusão - do abandono do uso da palavra "homossexualismo" até a ausência do "homossexualismo" no rol das doenças do INPS. Da formação, em 1978, do primeiro grupo de homossexuais, o SOMOS, passando pelo discurso político do *Lampião da Esquina* e pela assunção de uma identidade *gay* (*guei*<sup>131</sup>), os primórdios de auto-escritura e de organização, todavia, traziam no bojo as marcas do dispositivo: os discursos dessa "nova homossexualidade", ainda que taticamente capaz

---

<sup>131</sup> "Guei" é a grafia que os membros/autores do *Lampião* utilizavam para supostamente reescrever no Brasil a nova lógica sexual igualitária norte-americana. Para os autores, além da aproximação, o fundamental da reescrita era o "esvaziamento" do significante, que já não servia de identificação com o modelo internacional e nem garantia uma estabilização para a homossexualidade brasileira. Esta discussão encontra-se num texto de Aguinaldo Silva, nestes termos: "LAMPIÃO bagunçou o coreto, traduzindo-a para **guei**, que significa **absolutamente nada!**" (SILVA, 1978, p. 5, grifos do autor)

de engendrar outras formas objetificação e de subjetivação, mostraram-se presos à necessidade de discutir uma natureza comum para aqueles que eram excluídos e, num outro movimento, continuaram instituindo uma cisão entre o verdadeiro e o falso para as homossexualidades urbanas, contemporâneas ou vanguardistas.

Não obstante a tentativa de informar acerca de um novo padrão de comportamento e de identificação urbanos, que incitavam à igualdade entre parceiros e uma reclassificação desses como “entendidos” ou “gays”, como se viu neste capítulo, o que se aduz é uma incapacidade de assimilar os discursos e práticas da passividade e da efeminização, que passaram a ser vistas como uma série inequivocadamente perigosa. Aos moldes gideanos de produção de um modelo viril, culto e masculino de homossexual, deu-se uma cisão entre a entidade natural-psicológica social integrada, chamada “o homossexual” (ou entendido, ou *gay*), e variações mais ou menos próximas da normalidade, de acordo com o *pathos* dos sujeitos envolvidos e as relações travadas entre estes (COSTA, 1992).

Ambigualmente, o mesmo discurso de assunção homossexual que se pretendia libertador, funcionava de acordo com um deslocamento do próprio dispositivo sexual, permitindo o aparecimento de outros objetos, conceitos e formas de subjetivação. Nas tentativas de apagamento da “bicha” e da hierarquização dos papéis sexuais, a assunção de uma forma de subjetivação e de novas possibilidades de discurso sobre/da homossexualidade produziu novos discursos, que recobriam diferencialmente as práticas passivas e o *ethos* efeminados na geração do “desbunde”. Estes discursos passavam a identificar uma série de comportamentos considerados inferiores pela obsedante, a partir de então negada - como no *Lampião da Esquina* -, mas precípua no discurso sobre/da homossexualidade. Tais comportamentos tomados como negativos passam a congregar tanto uma prática sexual passiva quanto uma configuração de *ethos* dito efeminado, que embora não excludentes nem sempre necessitavam de uma aparição simultânea.

Numa crescente identificação positiva dos “gays”, dos “entendidos” e seus avatares, certamente não é essa exclusão a única das séries de discurso existente. Como se pode notar, porém, ela tem força estratégica na produção da diferença no interior do discurso monossexual. Dito de outro modo, o deslocamento do dispositivo, que permitiu o surgimento de uma identidade positiva, trouxe no bojo uma

hierarquização no centro dessa identidade, separando um universo de práticas entre homens iguais e viris e, de um outro lado, incomensurável, uma nova fauna periférica: menos normal, mais invertida, ainda circunscrita ao regime de prazer hierárquico.

Sob tal viés, retomo o texto de Abreu, que abria o capítulo precedente: as Jaciras passam a ser denegadas, circunscritas discursivamente ao universo dos párias (homo) sociais vigentes. Perversamente, o deslocamento mais importante se realiza em outra instância: é a própria hierarquização que é apagada, silenciada. No discurso da identificação e da teleologia, no interior da "vanguarda homossexual", não se permite o "atraso" das mentalidades, justamente porque os papéis sexuais foram transvalorados e porque o iluminismo dos corpos transfigurou os sujeitos em masculinidade. A Jacira passa ao reino do pastiche e do fantasmático.

É este espectro, perverso e invertido, que assombra o próximo capítulo.



## 7 SOBRE A ATUALIDADE MONOSSEXUAL

Estamos, finalmente, em 2011. É novembro e, na televisão, mais uma vez assiste-se ao sucesso de um personagem, para todos os efeitos, *gay*. Trata-se de Crô, e a novela é *Fina Estampa*, escrita por Aguinaldo Silva, o mesmo do *Lampião da Esquina*. Nesse mesmo ano, a Rede Globo foi pródiga na visibilidade homossexual nas telenovelas, apresentando uma gama variada de tipos. Todavia, todos devidamente disciplinados nos mais secundários eventos narrativos - no caso de *Insensato Coração*, a novela precedente, foram editadas e cortadas diversas cenas "monossexuais"<sup>132</sup>. Só Crô flana por um espaço suficiente para, não surpreendentemente, mostrar-se em sua contundência. É sobre esta contundência que Aguinaldo Silva escreveu um texto<sup>133</sup>, no tal novembro de 2011:

O cidadão emparelha sua bike comigo e, com uma voz ligeiramente fanha, pergunta:

"Você não tem vergonha?"

"Do quê?" - eu lhe devolvo a pergunta. E ele:

"De botar na televisão um **gay escroto** feito esse tal de Crodoaldo. Por que você faz isso?"

"Porque eu quero, ora bolas" - É a minha resposta com a qual espero encerrar o papo, mas cometo um ledor engano... Pois o cidadão dá início à sua réplica:

---

<sup>132</sup> No mesmo ano, a novela *Insensato Coração*, de Gilberto Braga e Ricardo Linhares, promoveu uma espécie de campanha contra a violência aos gays. Além disso, sua trama apresentou uma relação entre dois homens que, como se verá, trazem no bojo uma valorização da igualdade e um esforço de regulação da homossexualidade via monossexualidade. A novela, porém, teve muitas das cenas desse casal gay "norma" editadas e cortadas, por pressão da dita "opinião pública". No caso de Aguinaldo Silva, a pressão da novela anterior foi mote para a primeira de suas provocações: quando perguntado pelo famigerado "beijo gay", ele respondeu: "Beijo gay, só lá em casa". Finalmente, é importante notar que Gilberto Braga e Aguinaldo Silva divergem na escolha das identidades homossexuais que costumam retratar: o primeiro, focado numa classe média supostamente culta, aposta nas relações de igualdade, que podem ser vistas no casal de lésbicas de *Vale Tudo* (1988) e no casal de rapazes urbanos, musculosos e viris de *Paraíso Tropical* (2007). Por seu turno, o segundo apresenta identidades mais problemáticas para o código monossexual, que evocam uma sociabilidade mais popular: o devotamento gay e efeminado em *Pedra Sobre Pedra* (1992), o guru efeminado em *Suave Veneno* (1999), o passivo explorado em *Duas Caras* (2007).

<sup>133</sup> O texto, cujo título é *Eles querem dominar o mundo*, foi publicado no blog do autor.

**"Nós gays não somos pintosos daquele jeito, somos pessoas normais, que queremos viver vidas comuns, casar e ter filhos."**

"Uns com os outros?" - eu pergunto, e ele parte pra cima: "você não passa de um cínico! Um cara que escreve novelas, **ainda mais um homossexual** - como você diz que é, mas eu não acredito -, tem que dar um bom exemplo às **novas gerações de gays!**" (SILVA, 2011, paginação irregular, grifos meus)

Passados mais de trinta anos em relação aos primeiros discursos positivos sobre/das homossexualidades brasileiras, a discussão de Silva com o telespectador indignado permite aventar a produção de um discurso, baseado na criação de um conceito de homossexualidade negativo, o de Crô, o "gay escroto" e a nova identidade gay, assumida pelo pronome "nós". Aqui, "nossa normalidade" assevera mesmo um radical desaparecimento dos elementos feminis, dúbios e hierárquicos que, ao que parece, já deveriam ter sido silenciados. E aponta para uma nova teleologia, conforme as que muitas vezes dominam a aparição da homossexualidade desde meados do século XX: as "novas gerações" completam, qual escatologia, a ordem de entrada dos *gays* no universo do "cidadão", no qual os direitos são respeitados e ampliados e a igualdade, no limite paradoxal, exige o fim da própria diferença.

Esta identidade *gay* defendida pelo leitor de Aguinaldo Silva, então, pode ser inferida como aquela que é amplamente aceita pelo novo código moral do dispositivo contemporâneo brasileiro, digladiando-se com formas de sujeito atravessadas pelo binômio passividade/efeminização. Dessa perspectiva, é importante retomar o que, até aqui, foi descrito em relação às estas categorias discursivas (passividade e efeminização), objetos centrais desta tese. Em perspectiva geral, os discursos de sua produção podem ser lidos segundo algumas séries: na *Colônia*, como discursos dos comportamentos problemáticos atravessados por uma divisão hierárquica e a preocupação com a *mollície* e com a passividade; na *República*, até meados da década de setenta do século XX, na forma de discursos de construção de um modelo identitário negativo e gradual das homossexualidade, produzidos no interior do discurso médico do dispositivo sexual; nas "transformações" contra-culturais das décadas de setenta e oitenta, segundo a ordem de uma escansão, figurando como formas de sujeitos axiologicamente negativas em relação à vanguarda. Neste último caso,

como se viu no capítulo precedente, tratava-se de circunscrever sua perigosa aparição, pedagogizá-la, silenciá-la. Nos três arquivos, a possibilidade de uma história linear de conceitos e objetos é interdita: trata-se de séries de deslocamentos, separações, categorizações e comentários sempre retomados e enunciados conforme jogos discursivos que constroem e reconstroem seus objetos, seus conceitos e seus sujeitos de acordo com estratégias específicas.

Esta série de deslocamentos, a partir da década de noventa do século XX, ganhará novos limites e novos enunciados. Todavia, gostaria de chamar atenção para a função precípua que o discurso homossexual monossexual tem relativamente à construção de sua alteridade, qual seja, as identidades "passivas" ou "efeminadas". Para isso, retomo um texto já citado aqui, *O Desaparecimento da Homossexualidade*, de Néstor Perlonguer, publicado em 1992. Segundo este autor, a assunção de uma identidade única *gay*, fruto de estratégias de reconhecimento de direitos civis e da tática de resistência diante da AIDS, teria cumprido o programa foucauldiano da saturação do dispositivo sexual e da ampliação de sua capacidade de normalização. Segundo Perlonguer (1992), a homossexualidade surgida então não parece capaz de relativizar-se historicamente, forjando um modelo de ontologia antiquado. Esta "banalização", então, teria feito desaparecer uma das homossexualidades inteligíveis no Ocidente, aproximada da efeminização e da passividade. Leiamos o que Perlonguer (1992, p.43) caracteriza com as duas figuras ocidentais:

Uma, a das bichas loucas genetianas, sempre flertando com o masoquismo e a paixão da abolição; outra, dos gays à moda americana de erguidos bigodinhos hirsutos, desmoronando-se na sua condição de paradigma individualista do tédio mais abjeto (uma substituição do matrimônio normal que consegue a façanha de ser mais aborrecida do que ele) [...].

Perlonguer (1992) aponta justamente que a produção deste perigo e desta homossexualidade teria se dado pelo triunfo positivo do movimento homossexual e, como tento mostrar, de uma espécie de generalização das práticas e dos discursos monossexuais. No interior destes discursos e de seus silenciamentos é que gostaria, por fim, de encontrar a passividade e a efeminização.

Refaçamos, para tanto, um itinerário: depois do primeiro "boom guei" dos finais da década de setenta do século XX (TREVISAN, 2010), um segundo momento de aparição do debate identitário ocorre nos inícios da década de noventa, momento em que Perlonguer escreve seu texto. Essa retomada ocorre com o que Facchini (2003, p.104) descreve como "reflorescimento" dos movimentos homossexuais<sup>134</sup>, contemporâneos do surgimento de novas publicações sobre/das homossexualidade. Este ressurgimento descreve modificações e deslocamentos do discurso monossexual já vislumbrado nos anos setenta e oitenta, mas que operam estrategicamente na desconstrução da identidade "bicha", "passiva" "efeminada" e suas diferentes territorializações. Na esteira dos enunciados do leitor de Aguinaldo Silva, a tarefa agora é explicitar de que modo se construiu uma exigência de masculinidade "normal" e, concomitantemente, uma "marginalização" de seu hipotético inverso.

A fim de interrogar e descrever a produção deste desaparecimento, divido o capítulo em três seções: na primeira, meu *corpus* de análise será composto pelas edições dos dois primeiros anos da revista *Sui Generis*, publicadas entre 1994 e 1995, e marcadas pela assunção de um discurso notadamente *gay*, masculino e internacionalizante; na segunda, recorro ao discurso da/sobre a homossexualidade em sites da internet que, já no século XXI, revelam uma delicada dicotomia entre discursos de manutenção da hierarquia e a tentativa de romper com os estigmas legados ao passivo e ao efeminado. A última seção, finalmente, tem a função de reescrever estes enunciados conforme a lógica de um fantasma, tecendo alguns comentários sobre as funções do desaparecimento do passivo e do efeminado nos discursos monossexuais, encerrando a tese.

Antes de passar às análises, gostaria de marcar um ponto de inflexão: o mesmo reencontro do Grupo SOMOS, realizado no intuito de rever a história e vislumbrar perspectivas. Sintomaticamente, na mesma mesa-redonda, outra ativista, Marisa Fernandes (apud GREEN et al., 2003, p.73), comenta a interdição que os integrantes do SOMOS sofreram na década de noventa, na abertura do *Mix Brasil*, espécie de marco inaugural da reconfiguração do "desbunde" em GLS: seus coordenadores, Susi Capó e André Fischer, teriam dito que o Mix não tinha "nada a ver" com o SOMOS, coisa "absolutamente superada".

---

<sup>134</sup> De acordo com Facchini (2003, p.111-112), o número de grupos do movimento homossexual chegou a 68 em 1998. Além disso, houve uma "diversificação de formatos institucionais e propostas de atuação", como a criação de ONGS.



Como ponto de modificação e superação da configuração do *desbunde* é que se inscreve "novo" discurso *gay*. Esta estratégia do dispositivo, que não se coloca na mesma série de discursos do movimento homossexual das décadas de setenta e de oitenta mas que, apesar disso, ainda guarda marcas importante do discurso que pretende ultrapassar, o objeto das interrogações a seguir.

## 7.1 O discurso do GLS

É preciso, de antemão, nesta seção, deixar claro o que se entende pela sigla GLS<sup>135</sup>. Seguindo Facchini (2003), a sigla opera, no Brasil, a partir da década de noventa, construindo enunciados de visibilidade e orgulho *gay*. Não obstante as críticas que a sofreu, por sua vontade de exclusão, é sob tal conceito que puderam surgir séries de discursos de identificação homossexual internacionalizante. Algumas séries de enunciados compõe este então unificado *gay* do discurso GLS: enunciados de "orgulho" e de assunção de identidade, calcados em estratégias de *coming-out*; enunciados da virilidade corporal, que tornam a homocorporalidade uma espécie de função distintiva; enunciados de sobre a "modernidade" dos comportamentos - no Brasil, como o caso dos *clubbers* e das *drag-queens*; enunciados de defesa e luta pelos direitos civis - "casamento", homoparentalidade etc.

Facchini (2003) e Trevisan (2010), porém, fazem uma crítica desta nova configuração GLS, por entenderem-na como uma produção capitalista, um produto mercadológico que, via fomento da identidade, serviria apenas ao consumo. Não obstante a importância de se atentar para a relação entre a ascensão dos direitos e da visibilidade dos homossexuais e o aparecimento de um mercado voltado para a produção de suas supostas preferências, opto por sustentar outra hipótese para essa genealogia. Explico-me: a crítica ideológica, marcadamente marxizante em seu esforço de transposição da infraestrutura na ideologia, parece insuficiente para que se deslinde o aparecimento da identidade *gay*

---

<sup>135</sup> Utilizarei, doravante, GLS como sinônimo de "configuração GLS". Não pretendo, com isso, reduzir todos os discursos e práticas homossexuais a este cadinho. A hipótese não é totalizadora, mas apenas cumpre uma função metodológica, a saber: descrever uma série de discursos que produz algumas importantes - mas não exaustivas - formas de objetificação e identificação para os sujeitos que se relacionam com seus "iguais". Ademais, também não se pretende encerrar uma teoria geral sobre o GLS, mas apenas utilizá-lo enquanto ponto de viragem para a discussão aqui entabulada.

*monossexual*. Assim, se de acordo com Michel Foucault, como se viu, a passagem de uma *Erótica* pagã para um código moral cristão guardava algumas preocupações comuns, é mister que se avalie os discursos e as práticas da/sobre a homossexualidade em sua função constitutiva da categoria discursiva *gay*.

Dito de outra forma: ao invés de reduzir ao "econômico em última instância" a construção deste novo discurso *gay*, cabe retomar as séries de discursos que ele comenta e desloca. Desta perspectiva, então, gostaria de trazer à tona algumas das conclusões do capítulo precedente: a emergência de um discurso monossexual foi uma das "conquistas" das homossexualidades a partir das décadas de setenta e oitenta; esse discurso foi marcado pelo imperativo de se distinguir entre práticas mais ou menos normais no interior da própria homossexualidade; esse discurso forja uma identidade hierarquicamente superior, igualitária, urbana e não efeminada; esse discurso circula nas mais variadas esferas e materialidades e, ainda que receba críticas por sua "disciplinarização" das homossexualidades, permanece uma importante estratégia de tomada da função discursiva homossexual no Brasil. São, pois, diversos vértices, entre discursos e novas práticas, assunção de direitos e visibilidade, criação de mercado de consumo e ampliação dos sujeitos que podem "se assumir" que vão modelar uma nova configuração, que não pode ser subsumida ao regimento econômico binarista.

Isto posto, é preciso também informar acerca do surgimento da sigla GLS. De acordo com a mesma Facchini (2003), sua utilização aparece no Brasil na coluna de André Fisher, na *Folha de São Paulo*, em meados da década de noventa. Fisher é o mesmo que, na citação acima, teria impedido os representantes do SOMOS de ocupar a tribuna quando, em 1993, realizou o *Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual* e o primeiro *Mercado Mundo Mix*. Até hoje, é o responsável pelo primeiro site GLS do Brasil, o *MixBrasil*, do qual falarei adiante. O alcance da sigla, porém, não se reduz ao campo de atuação da autoria de Fisher:

Em São Paulo, articularam-se, na esteira do GLS, novas identidades e estilos de vida. Modernos, clubbers, ravers, cybermanos etc. passam a misturar classes sociais, idades, orientações sexuais em eventos ou casas GLS ao som de muita música eletrônica. [...] Adolescentes de ambos os sexos passam a se identificar como

"mix", que , de acordo com o que pude entender [a autora], significa estar mais ou menos aberto à experimentação sexual com pessoas do mesmo sexo ou outro sexo sem recorrer à classificação hetero, homo, bissexual. Ainda na esteira do GLS, *drag queens*, personagens que cruzam as fronteiras de gênero e podem ser identificadas pela ênfase nas idéias [sic] de "performance" e "montagem" [...]. (FACCHINI, 2002, p.125-126)

É, pois, desta circulação do discurso GLS no Brasil - Facchini atesta sua assunção urbana - que chego ao mercado editorial, através da Revista *Sui Generis*. A publicação, que surge em 1994 (o número zero), pretendia, de acordo com Monteiro (2000), fugir das fórmulas "pornográficas" e apostar num modelo de revista similar aos internacionais, cuja ênfase era o modelo de normalização *gay*. Este gênero de publicação se contraporá a um modelo mais hierárquico, que no Brasil corresponde às revistas com apelo sexual evidente. Assim, enquanto revistas como *Homens* e *G Magazine*, que começam a ser editadas também em meados da década de noventa, mantêm um discurso ainda atravessado pela hierarquia, no qual a atividade, a masculinidade e até mesmo a heterossexualidade dos modelos produzem um discurso sobre o leitor homossexual em que este se constitui, na maior parte das vezes, como "passivo" ou "efeminado".

Desta perspectiva, não obstante concordarmos com Braga (2002, p.157), quando este afirma que a *G Magazine* se propõe a dialogar com "[...] a multiplicidade de formas do sujeito homossexual [...]", parece lícito supor uma estratégia de construção de identidade do leitor a partir de um discurso do desejo em que uma "masculinidade incontestável" (BRAGA, 2002, p162) opera segundo a tática de manutenção da tradição hierárquica - e portanto, colocando em xeque as transformações urbanas descritas no capítulo anterior. No caso das publicações que exploram um discurso da "pornografia", como *G Magazine* e *Homens*, a insistência no dualismo "macho-fêmea" parece atestar o que Monteiro (2000) entende como corrente prática hierárquica presente no discurso das homossexualidades brasileiras, no interior da contemporaneidade urbana.

Distintamente, o discurso da *Sui Generis* evoca uma identidade incomensurável em relação ao modelo pornográfico, inscrevendo-se numa estratégia hierarquizante das homossexualidades. Apesar de seus

esforços, entretanto, interessa-me apontar um tipo de funcionamento discursivo que, ao postular a monossexualidade e suas séries discursivas, deixa entrever a justamente a manutenção daqueles discursos que tentava apagar. Para descrever essa ambiguidade e seu funcionamento, sugiro a existência de duas séries que formulam uma economia discursiva ímpar na *Sui Generis*: a primeira, *dos discursos de afirmação da identidade e da diversidade*; o segundo, *de silenciamento das identidades mais perversas, na forma de uma normalização, e de aparição de uma hierarquia*.

Início com a discussão da primeira série de discursos. Para tanto, recorro ao editorial *Chega de Cara Feia*, em que Nelson Feitosa<sup>136</sup> (1995b, p.3), ao comemorar um ano da revista, reafirma seus objetivos: "[...] firmar nossa identidade e mostrar que a cultura gay permeia toda a sociedade." Novamente, estamos na ordem da identificação coletiva de um "nós" e na assunção de uma verdade sobre o que seja a homossexualidade, a "cultura gay" que agora - aos moldes GLS - permeia toda a sociedade. Tal pertença unificadora, todavia, é constantemente negada pela revista. Assim, em outro de seus editoriais, o mesmo Feitosa (1995a, p.3) defende a tese de que o que constitui a categoria *gay* é a variedade e, portanto, não se pode imaginar um modelo ideal para essas diferentes modalidades de ser *gay*.

A tensão entre a identidade e a diversidade é uma das estratégias de produção dos discursos da *Sui Generis*. Em seu número 4, a revista traz um texto de Cora Rónai sobre a internet, então bastante nova. Avaliando os *chats* como ferramenta de socialização, a autora evoca uma transposição dos modelos de gênero e sugere uma subversão: "Falo da aproximação cérebro-a-cérebro, totalmente despida de preconceitos que, bem ou mal, carregamos conosco" (RÓNAI, 1995, p. 17). O fim dos preconceitos, no recorte, é diretamente proporcional à capacidade que, segundo a articulista, os *chats* tinham de manter incógnitas as nomeações genéricas.

Tal aposta numa configuração móvel das identidades e da sexualidade é o mote para algumas das colunas assinadas por João Silvério Trevisan, para quem o modelo GLS trazia a novidade da "transvalorização" (TREVISAN, 2000). Na *Sui Generis*, Trevisan critica a revolução sexual e o que considera a criação de "[...] três vilões: os

---

<sup>136</sup> Nelson Feitosa é o idealizador e editor da revista, publicada até 2000 pela *SG Press*.

feios, os velhos e sobretudo os desmunhecados"(TREVISAN, 1996b, p.17). Para ele, que havia participado ativamente do SOMOS e do *Lampião*, era no inominável que morava a subversão da disciplina do desejo. O que se via, no entanto, era a imposição de uma identidade controlada: "Nossa antiga busca de identidade, tão ciosa do direito à diferença, resultou na obsessão generalizada de buscar no outro o mais igual possível a mim mesmo." (TREVISAN, 1996b, p.16).

A ambiguidade entre a afirmação da identidade *gay*, aos moldes monossexuais, e a presença de identificações menos disciplinadas, como as evocadas por Trevisan, também são flagrantes na seção *Cartas* da revista. Assim como acontecia no *Lampião*, assiste-se ao embate entre monossexualidade e hierarquia. Desta feita, porém, com ampla vantagem da primeira. Na edição número 6 (SUI GENERIS, 1995b, p.6), a seção traz o seguinte comentário de um leitor:

**Marido, não!**

Tudo bem, vamos sair do armário, lutar por direitos civis, nos apaixonar...Agora esse papo de mona X bofe, meu marido!!! Que desperdício de originalidade! Estou com o Renato Russo e não abro: vamos tentar evitar "macaquear os preceitos heterossexuais."

Na mesma edição, outra carta:

**Sem Pinta**

Parabéns, a revista é discretíssima. Li no ônibus e ninguém percebeu do que se tratava. Gosto disso: sigilo e respeito. Até outra vez.

Atente-se para a manutenção de um mesmo tipo de enunciado: na carta 1, uma explícita corroboração daquilo que o *Lampião* afirmava como ideologia machista a ser ultrapassada pela conscientização. Na carta 2, o elogio da seriedade e do respeito. Como se vê, *Sui Generis* traria no bojo uma espécie de "polifonia *gay*": ao mesmo tempo em que aproxima-se dos discursos monossexuais, tanto em seus textos quanto na constituição discursiva de seus leitores, oferece a discussão destes mesmos modelos de igualdade e normalização, conforme as críticas de João Silvério Trevisan.

Gostaria, porém, de discutir a construção normalizada desta diversidade. Recorro a um texto de Marsiaj (2003), *Gays Ricos e Bichas Pobres: Desenvolvimento, Desigualdade Socioeconômica e Homossexualidade no Brasil*, a fim de vislumbrar, para fins analíticos, a função que os discursos do *status* sócio-econômico detém no modelo GLS. Para o autor, essa ubiquidade GLS e a afirmação positiva das identidades da década de noventa seguia uma geografia espacial específica, que separava as homossexualidades e as homossociabilidades a partir da ordem do *status* social e econômico: "Em termos mais brasileiros: corre-se o risco de aceitar o *gay* rico e marginalizar ainda mais a bicha pobre." (MARSIAJ, 2003, p.142).

No discurso da revista *Sui Generis*, então, é possível registrar a diversidade em termos de redução, seguindo enunciados de hierarquia entre um *status* de refinamento e de superioridade econômica e social. Desta perspectiva é que se pode ler a constante circulação de matérias sobre *drag queens*, que substituem as travestis, marginalizadas, como ponto de problematização do gênero. São as *drags* as performances mais vanguardistas de então que fazem as vezes da alteridade, na esteira do impulso de visibilidade trazido com o sucesso do filme *Priscilla* - amplamente documentado no primeiro número da revista. Ademais, também uma diferença profissional é enunciada pela publicação: os *gays* aparecem, em "sólidas carreiras" (SCOFIELD JUNIOR, 1995b), no terceiro número de *Sui Generis*. As identidades profissionais, então, são diversificadas mas se contrapõem ao modelo de efeminização: são economistas, escritores, etc.

Nesta série de diversificação normatizante, chamo atenção para as muitas entrevistas concedidas por artistas que, de alguma forma, estão ligados à *questão gay* brasileira. A tônica dessas entrevistas é justamente a diversidade, diametralmente opostas às práticas de subjetivação restritas. Os enunciados são atravessados pelo discurso GLS dos desejos "nômades", "inomináveis". Vejamos os recortes, respectivamente da cantora Marina Lima, do ator Tuca Andrada e do cantor Ney Matogrosso:

[ **Marina Lima**]: [...] eu sempre tive horror a rótulos, sempre tive, porque me sinto perdendo alguma coisa, sempre me impossibilita de ser mais alguma coisa que eu queria e não posso porque só posso ser aquilo - parece que diminuem as possibilidades.

Eu acho que eu sou uma pessoa livre (FRANCO; CAMARGO, 1995, p.32)

**[Tuca Andrada]:** É incrível: a gente está no fim do século e as pessoas ainda se preocupam em saber com quem as outras vão para a cama. (SOUZA, 1996, p.20)

**[Ney Matogrosso]:** Minha ação sexual não é restrita. Não gosto de rótulos. Sou um ser humano sexuado, que manifesta sua sexualidade quando quer e com quem quer. [...] Já fui cobrado neste sentido mas me dou ao direito de não ser apenas um estandarte gay, sou contra guetos. [...] Isolamento não é revolução. (XIMENES, 1995, p.41)

Não cabe aqui traçar qualquer comentário acerca da enunciação dos desejos e sua relação com a verdade referencial. No entanto, interessa apontar que uma das estratégias da revista, para produzir um efeito de diversidade, é trazer em suas páginas, numa modalidade confessional, o discurso da diversidade segundo a ordem de uma "dândismo" intelectual. Vejamos os recortes<sup>137</sup>: o desejo e sua diversidade são salvaguardados pelo interdito de sua enunciação, que de outra maneira produziria "rótulos". Este universo de "liberdade", então, é contraposto ao "gueto", aos que não se deram conta das modificações do "fim do século". Finalmente, a vanguarda se dá no campo das artes e da cultura: uma das estratégias constantes da revista é apresentar, já na capa, uma personalidade - geralmente televisiva - que se propõe a discutir justamente a diversidade sexual.

Uma tentativa similar de ultrapassamento das categorias, dos "rótulos", é defendida já na seção de créditos da revista, onde se lê:

As pessoas que escrevem e trabalham para Sui Generis são gays, lésbicas, heterossexuais, abstêmias. Na falta de declaração explícita a respeito da orientação sexual de qualquer indivíduo mencionado ou envolvido em algum material publicado, não deve ser tirada qualquer

---

<sup>137</sup> Vão na mesma direção as entrevistas realizadas com Renato Russo, em 1995, com Leonardo Vieira, em 1996, com Diogo Vilela, em 1996.

conclusão precipitada a esse respeito (SUI GENERIS, 1995, p.3)

Postulo, pois, que diversidade, então, está circunscrita a uma estética de si, forjada apenas no discurso da suposta "alta cultura". No caso de *Sui Generis*, é este *ethos* discursivo que marca tanto os autores dos textos, que transgridem as identificações, quanto os entrevistados, os "artistas" e suas subversões. Assim, se o discurso GLS, como afirmava Facchini (2002), carregava o imperativo da "modernização" pelo apagamento das delimitações das práticas afetivas, sexuais e, por conseguinte, identitárias, quando *Sui Generis* se apresenta como um arauto desta nova configuração, vê-se atravessada pela dificuldade de amalgamar discurso monossexual *gay* e a diversidade "nômade". Sua estratégia, então, é a de fundamentar uma hierarquia e de conter os perigos da diversidade. Deste modo, ao mesmo tempo em que aposta nos discursos de liberdade, sustenta-os na esfera da identidade "artística", o que acaba por, no mesmo golpe, indicar esferas de permissividade - a arte, a cultura, a revolução - e esferas de normalidade, quais sejam, as do cotidiano monossexual "sério" de que falavam seus leitores. Igualmente, são as esferas de permissividade artística que indicam um modelo ideal a ser alcançado, desde que sob a égide de uma erudição positivamente transfiguradora.

Eis, pois, que a série de discursos sobre a identidade se mostra tangenciada pela série de discursos que chamei, no início da seção, de "apagamento": a alteridade perversa é silenciada nessa geografia homossocial, como gostaria Marsiaj (2003). Trata-se, porém, no espaço da revista, menos de uma problemática de ocupação territorial: a cisão é feita, diríamos, em termos de capital cultural. Assim, as "bichas pobres" são apagadas justamente porque não alcançaram os discursos de transvalorização e permanecem eivadas de hierarquia e tradição. Notadamente, este discursos separa então dois grandes códigos gerais das homossexualidades: o sistema da diversidade, onde a masculinidade e a igualdade figuram no interior da proposta da transcendência dos rótulos. O "outro sistema", ausente, da passividade restrita (ou da falta de mobilidade dos papéis sexuais) e da efeminização interdita - porque ideologia do patriarcado já devidamente esquecida.

É nessa orgiástica promessa que ressurge a perversidade arcaizante. Entre as edições desses dois primeiros anos, um texto aborda as virtudes binárias do sistema então silenciado. Em *Caretas, uma*



*estranha atração*, Scofield Junior (1995b) vai descrever um lugar a ser ocupado pela passividade e pela efeminização. Observe-se, de antemão, o título, espécie de retorno à estranheza patológica da espécie. O artigo trata da atração que alguns *gays* sentem pelos "caretas", entendidos como heterossexuais ou, conforme o modelo hierárquico, "bofes". O texto traz alguns relatos bastante reveladores dos entrevistados, das mais variadas idades e classes sociais: "Desde pequeno, eu sempre gostei de homens de verdade", diz um deles; "Eu amo ser possuído, levar tapa na cara" - "assume" um outro. Ilustrando o texto, novamente imagens da masculinidade viril/ativa/heterossexual. E, nesta liberdade, irrompe o discurso racionalista da diversidade: "[...] é grande a quantidade de gays que condicionam esta experiência a um evitável desígnio do homossexualismo" (SCOFIELD JUNIOR, 1995b, p.19). Este condicionamento atávico é imediatamente contradito pelo discurso da "diversidade racionalista monossexual". Um outro entrevistado afirma: "O gay bem resolvido sexual, pessoal e profissionalmente, jamais vai entrar na cilada [...] Isso é coisa de bicha carente, passiva ou pretensiosa [...]".

Por fim, Scofield Junior marca uma posição política: os *gays* americanos se mobilizaram contra Marky Mark, ídolo que estampava a publicidade da *Calvin Klein*, quando este se revelou "homofóbico". No Brasil, então, a tomada de consciência deve lembrar aos *gays* de que se trata de um embate anti-machista. Para corroborar sua tese, o autor chama mesmo um especialista, Augusto Andrade, do *Grupo Arco-Íris*, que garante: "Acho que esta fixação por caretas é uma grande fantasia que reproduz o modelo de dominação machista." (ANDRADE apud SCOFIELD JUNIOR, 1995b, p. 20). A cruzada, como se vê, é também da ordem da disciplinarização dos desejos, a partir de um jargão psicanalítico: são séries de carências, fixações, fantasias e reproduções. De todo modo e para além de sua legitimidade, tais críticas apontam para uma escansão, já que se trata de homossexualidades menos nobres, mais perversas a que se deve educar.

Ambigualmente, estes enunciados de apagamento deixam surgir os resquícios problemáticos da "fixação": *Sui Generis* é perseguida por um fantasma de hierarquização sexual. Enquanto seus discursos ascendem à uma identificação disciplinada *gay* e silenciam acerca das modalidades de passividade e efeminização, a revista aposta em estratégias de construção da identidade do leitor cujo parâmetro é não apenas o da masculinização viril dos homossexuais, da perspectiva da

igualdade, mas o da incomensurabilidade entre "machos" e "bichas". Desta perspectiva, no rol das edições analisadas, pelo menos três personalidades "notoriamente" viris e heterossexuais estampam as capas: Renato Gaúcho, Antonio Bandejas e André Gonçalves<sup>138</sup>. A chamada de capa relativa aos dois primeiros é taxativa: "O craque fala de sexo, mulheres, homossexualismo e dinheiro", "Galã espanhol conquista homens e mulheres".

De modo similar ao que Braga (2002) fazia notar no funcionamento discursivo de *G Magazine* - a que a *Sui Generis* se contrapunha como "não pornográfica" -, estes personagens são construídos a partir das virtudes da virilidade: relacionam-se com mulheres à exaustão, seu universo é masculinizado e seus enunciados sugerem uma aproximação - como os "caretas" - e uma interdição. No caso de Renato Gaúcho, a publicação lança mão de uma esfera particularmente atraente: a do futebol<sup>139</sup>. Em seus dois anos, *Sui Generis* divide-se entre a tentativa de "tirar do armário" os jogadores e o esforço de sustentá-los como o epítome da virilidade a ser desejada. No entanto, este discurso do desejo "submisso", "efeminado" é comentado, ao gosto da ambiguidade, pelo discurso da politização. Se, então, Renato Gaúcho afirma que já tinha "transado com mais de mil mulheres", (FEITOSA, 1996, p.33) e isto pode ser tomado da perspectiva de produção de identificações hierárquicas para o leitor, *Sui Generis* contrabalança o "atraso" via retomada política: "Você não se julga machista?", pergunta Feitosa.

Suponho, então, que o aparecimento da passividade e da efeminização, no discurso GLS da *Sui Generis*, só obedece à estratégia de uma diversidade normatizada. Dito de outro modo, os enunciados do desejo que se aproximam do modelo hierárquico, ainda que percorram os textos da revista, aparecem na condição de reformulados, colocados em perspectiva crítica. Este policiamento é o responsável pelo apagamento da passividade e da efeminização no interior das práticas homossexuais axiologicamente positivas. Deslocadas para a periferia, estas formas de sujeito vão figurar, a partir de então, como marcadores de distinção negativos, não obstante o discurso da diversidade. Estrategicamente e no limite da discursividade *gay*, forjarão o retorno dos discursos de passividade e de efeminização como fantasmagorias:

<sup>138</sup> Respectivamente, nos números 10, 18 e 6.

<sup>139</sup> O mesmo Braga (2002) aponta a importância do futebol na construção dos discursos da masculinidade na *G Magazine*.

na *Sui Generis*, devidamente reenviados para o silenciamento de um passado a se suplantar. Na contemporaneidade, como se verá, num abandono cada vez mais acentuado do discurso da diversidade e na assunção, por conseguinte, de um modelo virilizado como subjetividade ideal a ser produzida.

Passo, por fim, à esta atualidade.

## 7.2 O discurso do virtual

A configuração esboçada na seção precedente sofrerá uma espécie de universalização com o acesso à internet, cujo uso foi massificado na primeira década do século XXI. Como já foi afirmado, o primeiro *site* brasileiro de grande alcance na discussão e na produção da homossexualidade é o *MixBrasil*, que parte da série posicionamentos no campo enunciativo que o tornaram uma "referência" nas constituições virtual de um discurso GLS. Esta universalização e esta produção, porém, serão reformuladas em termos de diversidade: no discurso da privacidade que se constitui na internet, o que se notará é um recrudescimento dos discursos de identificação masculina única e, nesta esteira, de produção e expulsão das alteridades.

Ao tomar os discursos *online* como objeto, então, faço uma ressalva, seguindo Lévy (1999): as mudanças na tecnologia têm um impacto na produção dos discursos e, no caso de uma "cibercultura", é preciso atentar para a função de deslocamento que os sujeitos possuem, em termos de interatividade. Não quero, com isso, nem reafirmar o "otimismo" de Lévy de um mundo mais democrático, nem imaginar uma esfera de liberdades irrestritas. Para a discussão desta tese, entretanto, vale à pena assumir um deslocamento dos enunciados relativo ao virtual segundo a modificação da materialidade enunciativa.

Dito de outra forma quero, com Maingueneau (2002), postular que a materialidade e o discurso são constitutivos e que, na contemporaneidade, divisões entre a oralidade e a escrita, o formal e o informal, devem ser colocadas em suspenso. Quanto aos enunciados que circulam na internet e sobre os quais me debruço agora, é esta mudança que se revela fundamental, pois nota-se um deslocamento dos discursos, que supostamente circulam em esferas públicas e formais, para uma materialização menos formal e mais privativa. Com isso, quero

asseverar que nos *sites* pesquisados, as escritas de si dos sujeitos homossexuais, apesar de publicizadas ao extremo, guardam traços de esferas menos institucionalizadas. Por conseguinte, são capazes de indicar pontos nevralgicos diante da configuração discursiva a que "pertencem", trazendo à tona um problemático silenciamento da efeminização e da passividade, como discursos fantasmáticos da ordem monossexual que constituem.

São duas fontes destes discursos que utilizo para análise nesta seção: o *Disponível.com* e as páginas de seus usuários, e as salas do *Bate Papo UOL*, destinadas ao sexo entre homens - *salas de sexo gay*, na classificação do provedor. Como se trata de averiguar os pontos de contato entre os enunciados que circulam nessas duas esferas, metodologicamente opto por descrevê-las numa só seção. A pesquisa não se preocupou com a extensão dos dados e nem se pensou exaustiva: meu objetivo era menos uma descrição minuciosa de todos os discursos que circulam nas páginas da rede e mais um esforço de atenção para as enunciados que estão em constante reescrita e negociação. Um objetivo funcionalmente interpretativo.

Antes de passar à análise, trago à tona uma constatação de Heilborn (2009, p.85), para quem pode ser observada uma mudança em relação à hierarquia, entre os sujeitos da década de oitenta e aqueles entrevistados por ela no século XXI: "[...] entre as gerações mais jovens, a preocupação com uma assimetria de gênero não desponta no discurso. Essa ausência pode ser debitada à ausência de uma argumentação que aluda ao ideário feminista". A autora sugere que, diferentemente do que ocorria na geração do *desbunde*, a vanguarda sexual, a diversidade e a igualdade não são enunciados que percorrem as falas dos sujeitos mais jovens, quando estes respondem sobre papéis sexuais e sociais. Esta despreocupação hierárquica deve ser aduzida como uma série nova de discursos, que vai se contrapor à igualdade alardeada pelo *desbunde* e, de alguma forma, acaba pondo em xeque as identidades "múltiplas" GLS, na medida em que permite entrever práticas afetivas e sexuais que retomam o modelo hierárquico, muitas vezes tido como esgotado.

Além disso, é preciso que as análises aqui realizadas sejam lidas segundo uma preocupação com as regras do dispositivo e, portanto, seguindo uma disciplina de verdadeiro. Com isso, sugiro que, não obstante uma interpretação performáticas das encenações de gênero e de

sexualidade que encerram os enunciados e as identidades dos sujeitos do *corpus*, o ponto nodal desta pesquisa reside em pensar as relações que os sujeitos detêm com a verdade de seu desejo. Desta perspectiva, parte-se do pressuposto de que, na esfera da privacidade online, além de performarem, os sujeitos se implicam naquilo que produzem como suas subjetividades. É da perspectiva de uma vontade de verdade no dispositivo que esta seção se justifica.

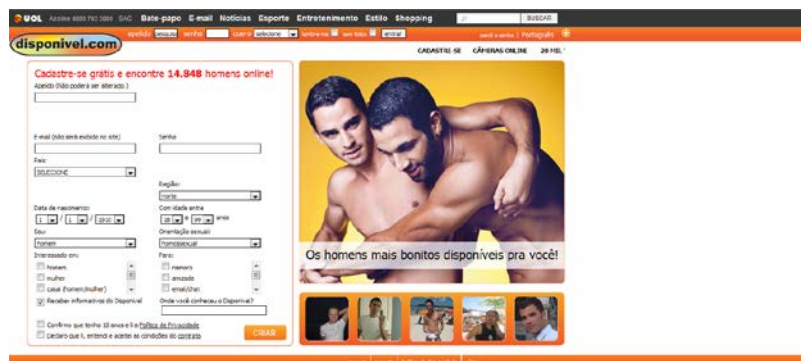
Vou aos corpos e ao *corpus*.

Primeiramente, a abordagem é do *Disponível.com*. O *site* de relacionamentos entre homens assim se define:

O Disponível.com está no mercado desde 2003 e se consolidou como o maior site de relacionamento gay do país e isso se dá também pelo respeito e a seriedade que a privacidade do usuário é tratada, conferindo assim a segurança de que nenhum dado será informado a terceiros.

Somos uma empresa brasileira, com sede em São Paulo, e somos regidos pelas leis do Brasil. (DISPONÍVEL, 2011)

Como se trata de um discurso a ser cuidadosamente mantido em sigilo, o que se torna paradoxal no caso de um *site* de exposição de si, a organização gráfica do *site* é econômica: apenas um espaço para *login* inicial, para cadastramento de novos usuários e poucos *links* de acesso, sobretudo em caso de problemas com as "contas":

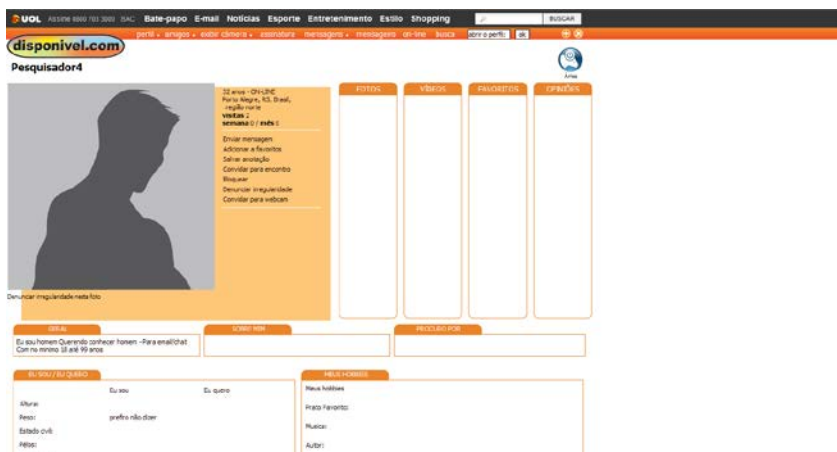


**Figura 1:** página inicial do *Disponível.com*

**Fonte:** DISPONÍVEL (2011).

Sem me deter numa ampla discussão sobre a homocorporalidade, é preciso de antemão atentar para o jogo discursivo que se instaura a partir da tela inicial do *Disponível.com*. As imagens são claras na construção de uma masculinidade específica, segundo os padrões de uma virilidade, dir-se-ia, hiper-saudável. Nesta produção, lê-se "Os homens mais bonitos disponíveis pra você!". Não há, aqui, nenhum resquício de uma gramática da diversidade: *homens*, como se verá, vai sofrer uma espécie de saturação de masculino, similar ao que Perlongher (1987b) considerava o "travestismo" dos "michês": um simulacro e um exageros das virtudes do masculino inscritas no dispositivo sexual. No *Disponível.com*, trata-se de encenar uma dramática deste macho-homossexual, como se verá.

É mister, também, contemplar sua configuração formal. Quanto ao funcionamento, o *site* é simples: uma rede social em que os usuários trocam informações, imagens e contatos, majoritariamente com objetivos sexuais. Para ter acesso aos perfis dos usuários, é necessária a criação de uma "conta" e de ativação de um perfil. No caso desta tese, foi criado o perfil **Pesquisador 4**, em outubro de 2011. Utilizo a imagem do "meu" perfil para destacar alguns elementos:



**Figura 2:** pagina do perfil *Pesquisador4* no *Disponível.com*  
**Fonte:** DISPONÍVEL (2011).

Como se pode notar na imagem, há espaços distintos para a descrição verbal de si (*Geral, Sobre Mim, Procuo Por*) e espaços para a produção de uma corporalidade discursiva, a partir de fotos e vídeos. Para investigar o discurso das homossexualidades no *site*, me vali da classificação que se realiza entre os perfis, dando conta das preferências dos usuários. No *Disponível.com*, estas preferências estão organizadas na forma de listas regionais que ranqueiam os perfis mais visitados e os perfis mais adotados como favoritos. No universo do ranqueamento, optei por observar os perfis "mais visitados" de seis estados: São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Destes, incluo aqui como material de análise apenas os de São Paulo, justamente porque há uma grande semelhança nos enunciados que circulam nestas capitais. A escolha se deu por dois critérios teórico-metodológicos: a hipótese de que há formas de sujeito, de identidade, que são mais desejáveis do que outras, o que confirmaria minha tese de uma hierarquia; a permanência de certos centros urbanos como produtores principais de discursos e práticas de afetividade, de sexualidade e de identidade no Brasil.

Uma pesquisa sobre os perfis do *Disponível.com*, nestes moldes, havia sido realizada por Zago (2009), que percorreu vinte perfis em

busca de averiguar as construções de identidade "masculinas" que o *site* engendrava e, a partir daí, o que acabava por excluir como o seu negativo. Minha leitura dos perfis terá discussões que tangenciam, muitas vezes, as conclusões a que chegou este autor. No entanto, o ponto axial, aqui, é esboçar um funcionamento discursivo que expulsa o par "passivo/efeminado" da ordem da verdade da homossexualidade.

Então, vejamos, nos perfis consultados: os dez mais visitados totalizam a impressionante soma de mais de dez milhões de visitas. Chama atenção, de imediato, algumas "características" comuns a todos: são usuários que se descrevem como ativos (apenas um deles se coloca como "versátil", ativo e passivo), de pênis avantajados devidamente comentados e expostos, e que se apresentam e exigem "discrição" e "masculinidade". A expressão mais comum e que subsume todos estes atributos é "macho ativo". As identidades que tangenciam este discurso do "macho ativo", então, serão engendradas a partir de uma encenação discursiva do corpo, que aparece em texto e em imagens materializado em pênis devidamente mensurados e nos músculos que exibem um paradigma de beleza para o dispositivo sexual contemporâneo. Leiamos a seção *Sobre Mim*<sup>140</sup> do perfil dos três primeiros colocados:

**20cmmachoativo:** SOU UM CARA MACHO DE ATITUDE...CURTO ARROMBAR RABOS COM ATOLADAS...FAÇO DESDE SEXO LEVE ATÉ HARD...CURTO MUITO PASSIVOS SUBMISSOS, OBEDIENTES...MIJADOR DE PRIMEIRA [...]

**Sarado25:** Sou versátil e aqui no perfil sou o q ta comendo na foto, o resto só ao vivo...

**Jogador-sacana-fodedor-de-machos:** SOU MÁSCULO, ATIVO, DOMINADOR, SACANA E PUTÃO, MALHADO, PARRUDO COM CARA CORPO E BARRIGA DE MACHO.

Exceto pelo perfil *Sarado25*, cuja descrição implica a variação dos papéis sexuais ("versátil"), essa identidade do "macho ativo"

---

<sup>140</sup> Os dados são de outubro e novembro de 2011. Mantive a grafia original e o uso de maiúsculas, que na internet é inferido como uma espécie de "grito", com força elocucional imperativa.



engendra um problema para seu suposto duplo, o "passivo", que deseja ser dominado. Nesta economia erótica, a condição de sua satisfação é manutenção de uma hierarquia rígida de papéis sexuais. No discurso sobre a homossexualidade, isso implica numa negatização dos sujeitos que passam a encenar-se da perspectiva do Outro destes "vencedores". Dito de outro modo: se, no *Disponível.com*, os perfis mais acessados são os que asseveram a produção de identidades ativas e masculinas, este "sucesso" faz inferir um fracasso correspondente: o das identidades que se marcam pelos enunciados da passividade e da efeminização.

Zago (2009, p. 210) discute esta ambiguidade, afirmando que a política de separação entre ativos e passivos corresponderia a uma troca díspar, pela qual a cisão com a masculinidade ficaria reservada apenas ao passivo, que então deveria constantemente se enunciar como "discreto", "não efeminado". Se observarmos as descrições de *20cm...* e de *Jogador...*, a incidência de uma des-masculinização do outro é flagrante, pois seu discurso recorre aos enunciados da submissão e da dominação, numa retomada do arquivo "bicha-bofe" sobejamente denegado pelo discurso da afirmação homossexual.

Na seção *Procuo Por*, essa dramática axiológica fica mais evidente. Entre o que desejam os melhores ranqueados, há um imperativo de masculinidade para os passivos:

**Paugrosso10:** Caras passivos e versáteis, com o corpo em forma. Sem fotos nem leio as mensagens. Não curto ativos, gordos, peludos, cds, trans nem cara que se dizem machos e usam calcinha

**Brazaguy:** Procuo amizades, ficadas e se rolar algo sério com caras bem humorados, HONESTOS e fisicamente SÓ curto CARAS SARADOS, mas que não se resumam em apenas aparência... E MACHOS !!!! (gordinhos, foras de forma, corpo "normal", ciumentos, desculpem, mas é gosto!)

**Machodesungão:** Macho, inteligente<sup>141</sup>, bom papo, que curta viajar, cinema, teatro e muito sexo.

Nos três discursos, começa a operar um funcionamento paradoxal, aos moldes do que veremos em relação ao fantasma: ao mesmo tempo em que se exige parceiros "machos", são eles que deverão fazer as vezes de passivo. As marcas do discurso também enunciam corpos ideais, construindo diversas séries de exclusão, que passam por todas as modalidades de "não-sarados". Para o passivo e o efeminado que se vislumbra, uma dupla exclusão: do verdadeiro e do desejável, pois a masculinidade homossexual buscada - e visitada<sup>142</sup> - é construída a partir de performances de que não podem tomar parte; a exclusão pela normatização, já que apenas são legítimas as formas de sujeito que podem circular neste universo monossexual do discurso.

Desta perspectiva, o questionamento retorna ao sugerido pela arqueogenealogia: por que o passivo e o efeminado surgem como um problema? Por que precisam de atenção, de escansão, de disciplina? No caso do brasileiro, os questionamentos ainda são percorridos pelos discursos da igualdade e da diversidade: como manter, no interior das empresas plurais, as teses de ultrapassamento da hierarquia se é justamente a seu retorno sintomático a que se assiste?

O ubuesco deste retorno - afinal, nunca devidamente reprimido - pode ser lido em um dos perfis, o sexto colocado no ranqueamento, com mais de um milhão de visitas: **Machoativoquermacho**. Na seções *Sobre Mim* e *Procuo Por* ele assim de categoriza:

---

<sup>141</sup> Assim como acontecia nos discursos da *SuiGeneris* e naqueles que compunham o que chamei de "desbunde", há no Disponível.com uma série de enunciados de identidade que se produzem segundo a ordem da inteligência, do bom gosto e do refinamento cultural. Como postulei precedentemente, a cisão entre "pobres" e "ricos" tangencia a separação entre "bichas" e "machos" na contemporaneidade.

<sup>142</sup> Apenas 4 perfis são de sujeitos "passivos", entre os 60 perfis ranqueados que utilizei.

**Machoativoquermacho:** Macho separado de mulher...com pegada forte...kct grande grosso com XXII cm...socador...dominador...homem com cara de macho...bom nível...cem por cento ativo [...] macho que fode outro macho na moral.

**Machoativoquermacho:** [*Procuo Por*] Que tenha jeito de homem...Pode ser ativo, passivo ou versátil...caras maneiros para curtir os prazeres do sexo, sempre na encolha [...]

O discurso do usuário guarda um paradoxo: ao mesmo tempo em que se enuncia respeitando o modelo da virilidade - inclusive incluindo os atrativos da insuspeita heterossexualidade ("separado de mulher") - *Macho...* sugere uma contradição: seu parceiro pode ser "ativo, passivo ou versátil". Como se trata dos "prazeres do sexo", ao que parece, a inclusão de outras categorias seria, no mínimo, "profícua". Ocorre, porém, que o desejo inunda o enunciado de paradoxos lógicos: ou bem *Macho...* é ativo (ele identifica-se como "cem por cento ativo") e procura pelo conjunto dos parceiros a quem pode dominar e em quem pode "socar", ou bem *Macho...* já não é mais "ativo", e então deve responder pela audácia da diversidade de seu desejo na hierarquia monossexual do *Disponível.com*.

Esclareço: o problema que aqui cabe discutir não é o da multiplicidade do discurso do desejo, da qual *Macho...* seria o representante. O que é preciso observar é a necessidade de silenciamento e exclusão da passividade e da efeminização do discurso verdadeiro desta masculinidade homossexual. Seu aparecimento, então, ainda que denegado, responde a uma série de modificações e deslocamentos do discurso monossexual brasileiro: em sua aparição gloriosa, urdindo uma separação entre o racionalismo urbano e a tradição arcaizante; mais tarde, na assunção da identidade gay e no controle da diversidade "perversa". Nos discursos que circulam no *Disponível.com*, segundo a ordem de uma escrita de si privada, numa série de negativizações e hierarquias e, no limite do risível, num silenciamento ineficaz e numa reaparição repetida e fantasmática.

Este fantasma, que percorre esta tese desde o capítulo anterior - e do qual se falará a seguir -, é ainda o modo do funcionamento dos discursos dos sujeitos homossexuais que acessam o *Bate Papo UOL*. Se o *Disponível.com* sugere, como se viu, uma série de classificações e de

hierarquizações, passo a questionar se este jogo discursivo acontece em outro gênero de *site*, que não demanda cadastramento ou atualização do perfil. Desta perspectiva, o *Bate Papo UOL* adensaria o constante anonimato e permitiria uma maior liberdade enunciativa, da ordem da intimidade e do privado, que já estavam presentes no *Disponível.com*. Interessava-me, pois, averiguar, ao menos de forma incipiente, de que modo a ambígua relação entre a masculinidade, a passividade e a efeminização percorria o jogo discursivo das salas de *Bate Papo*, cujo papel na transformação das práticas homossexuais e da produção dos sujeitos ainda foi pouco discutido no Brasil.

Minhas observações duraram cerca de três meses, com visitas a salas de *Bate Papo do UOL*, de diversas regiões do Brasil e de diferentes temáticas - as categorias principais são *Assinantes*, *Cidades e Regiões* e *Outros Temas*. O UOL foi escolhido porque mantém as salas de *Bate Papo* com maior quantidade de acesso no Brasil, que somam mais de setenta mil pessoas simultaneamente conectadas. Ademais, mantém uma rede de assinantes que passa de dois milhões de pessoas (UOL, 2011). Para o *Bate Papo*, estas assinaturas são importantes pois dão acesso irrestrito às salas, enquanto os usuários comuns têm acesso restrito segundo uma lotação máxima de 30 pessoas.

Durante as observações, o primeiro problema que se revelou foi a diversidade das salas. Assim, a escolha foi menos regional e partiu-se de uma delimitação: as salas de *Sexo Gay*, nacionais. Outro problema dizia respeito ao modo de abordagem dos sujeitos. Como não se tratava de uma pesquisa etnográfica, mas de uma análise discursiva, a saída metodológica foi a produção de uma pequena entrevista estruturada, de questões que versavam sobre os discursos que já tinham sido observados: a insistência em designações de si (os *nicknames* que cada usuário utiliza) marcadas pela presença de indicadores dos papéis sexuais e de faixa etária; a permanente publicização de enunciados<sup>143</sup> explicitamente "hierárquicos", nos quais os sujeitos esclareciam os objetivos de sua presença na sala.

Estes discursos guardam uma relação importante com a nomeação, que abordo antes de passar às entrevistas. Nas salas, cada usuário escolhe um "apelido" (*nickname*) para se comunicar com os demais. No caso das salas voltadas para o "tema" sexo, é comum que

---

<sup>143</sup> O *Bate Papo UOL* permite que o usuário converse em dois modos: "Reservadamente", quando escolhe outro participante da sala e suas conversas são mantidas em sigilo; ou para "Todos", quando as conversas são tornadas públicas.

estes *nicknames* façam menção a partes do corpo ou papéis sexuais. Assim como acontecia no *Disponível.com*, a construção de uma identidade *gay* no *Bate Papo UOL Sexo Gay* parte de um discurso marcadamente hierárquico, em que ativos e passivos encenam formas de sujeito incomensuráveis. Para deslindar esta produção de identidades via nomeação, recorro às nomeações encontradas em 10 dessas salas, entre 15 de janeiro e 3 de fevereiro de 2012. Como o UOL oferece a ferramenta "Espiar", não é necessário que se entre na sala para saber quais são os usuários presentes em cada momento:



**Figura 3:** usuários da sala do UOL.

**Fonte:** UOL (2012).

Numericamente, o total de usuários online somou 352 pessoas. Neste universo, aventei a existência de duas categorias recorrentes: a nomeação por papel sexual, que incluía também à menção direta ao corpo ("Pau", "Cu"); a nomeação por faixa etária. A primeira categoria foi utilizada por 96 usuários, divididos entre ativos e passivos e suas corporalidades<sup>144</sup>: *#BUNDINHA na CAM, 20cmTorto Gozar, rolão 21x5, NEGAO DOTADO, machoputinha, japinhaviadinho, tícudoarregaçacu, bundabranca*. A listagem, porém, não é infinita. Durante os meses de observação, pode-se aduzir uma espécie de gramática, bastante rígida em sua normatização. Assim é que, em sala

<sup>144</sup> Mantive a grafia dos nomes do UOL.

de Bate Papo de Cidades, aparecem recorrentemente os mesmo *nicknames*, segundo os mesmos regramentos, quais sejam: formas de subjetivação na internet construídas a partir da atividade são marcadas pela enunciação explícita do "pênis" (e seus derivados mais "obscenos", "pau", "kct" etc.), de seu tamanho, e por verbos que denotam "dominação", como "meter", "arregaçar"; enquanto formas de subjetivação produzidas a partir da passividade marcam-se pela recorrente menção à "bunda"(e seus derivados, "cu", "rabo" etc.) e por verbos relativos ao intercurso anal ("rebolar", "piscar").

Outra categoria importante é a etária, que aparece em 102 dos 352 nomes. Os sujeitos se identificam de acordo com sua juventude, que muitas vezes está relacionada ao papel sexual passivo - novamente, conforme os enunciados de hierarquização que já foram citados neste texto, a passividade permanece envolta numa série de preocupações. Quanto à idade, os *nicknames* recorrentes são aqueles que contém a ordem numérica explícita ("17a", por exemplo) ou que produzem um efeito de "juventude": "leke", "milico", "boy", "estudante", "novin" (leia-se "novinho").

Nas duas classificações, é importante a função dos graus aumentativo e diminutivo, economicamente complementares neste discurso. Há uma recorrente produção de subjetividades "mais masculinas" e "mais afeminadas" que recorre, respectivamente, ao aumentativo e ao diminutivo. Enquanto os primeiros engendram uma valorização da virilidade pelo efeito da gradação positiva - em "markopicao cam" ou "ativao - os outros surgem a partir de dois efeitos do diminutivo, muitas vezes concomitantes: de gradação negativa/submissão e de juventude. Neste universo estão "Noivinho pass fone", "virginzinho 15 anos" e seus avatares.

A taxionomia, é preciso esclarecer, não obedece à referencialidade. Trata-se de uma encenação discursiva, de um jogo em que as identidades são construídas a partir do código moral e que pretende simular uma produção de sujeitos e de corporalidades a partir da regra heteronormativa-monossexual - como gostaria Butler (2001) -, que demanda a adesão ao regramento, sob pena de sanções relativas ao circuito afetivo-sexual. Desta perspectiva, Braz (2006) aponta que, em São Paulo, a primeira década do século XXI recorre a uma distribuição entre identidades "masculinas" e as demais, as tornadas "abjetas" (à Butler, outra vez). Segundo o autor, a rejeição, na economia da

sociabilidade, recai sobre os sujeitos atravessados pelo negativo da configuração: pobres, "bichinhas poc poc", "afeminados". Desse modo, os discursos que devem atravessar a produção de identidades "mais positivas" são justamente aqueles cujo funcionamento exige os enunciados de masculinidade/atividade ou, no caso dos passivos, da juventude. Braz (2006, p.202-203) dá um exemplo do "erro" de um sujeito, Túlio, um dos informantes de sua pesquisa etnográfica:

Certa vez, ele combinou, via bate-papo eletrônico, uma orgia com seis homens do Rio de Janeiro (em que ele seria a "Bola da Vez")<sup>145</sup>. Esses homens se diziam "machos", "dominadores", "ativos". Chegando ao Rio de Janeiro, Túlio se deparou com "seis garotos magrinhos", na faixa de vinte anos, alguns deles até meio "afeminados", que não correspondiam à figura do "macho dominador" que **esperava encontrar**. Isso fez com que ele voltasse para São Paulo, "na hora, sem dizer uma palavra" (BRAZ, 2006, p. 202-203, grifo meu)

Chamo atenção para as expectativas (frustradas) do sujeito e para a ineficiência do performativo em seu confronto com outras regras da monossexualidade. Explico-me: se na internet a performance dá margem à assunção de identidades e cria as expectativas positivas, a produção destes masculinos, jovens ou efeminados está, muitas vezes, circunscrita à futura materialização destas identidades. No caso de Túlio, a disjunção ocasionou rejeição, o que faz pensar nas condições de sucesso do performativo para a obtenção da "felicidade". É neste impedimento da felicidade performativa que residiria o nó, pois novamente estamos no discurso da rejeição das "espécies" catalogadas como "passivos" e "efeminados". De modo muito similar à exigência de veridicção dos "bofes" do *O Snob*, trata-se aqui de uma espécie de contrato sobre a verdade do corpo e do desejo. Além disso, é um mesmo jogo que instaura uma exigência de verdadeiro masculino/ativo no usuário do *Disponível.com*, *Machoativoquermacho*: o do interdito da passividade e da efeminização e o da permanência fantasmática da hierarquia.

Esta produção foucauldiana dos sujeitos em sua corporalidade discursiva irrompe também nos enunciados dos usuários que responderam às perguntas da entrevista que propus. Houve, neste caso,

---

<sup>145</sup> Leia-se: o único "passivos" dos "machos".

alguma dificuldade, pois o espaço do *Bate Papo UOL* tem como imperativos o anonimato e um tipo de sociabilidade "da caça", ambos calcados num descolamento das formas de subjetivação "civís" e na exiguidade de tempo. Diante dessa dificuldade, condensei minhas tentativas aos três dias (31 de janeiro, 2 e 3 de fevereiro) em que obtive uma participação relativamente "boa": ao todo, doze usuários responderam às perguntas. A entrevista foi imaginada de modo que os sujeitos se sentissem confortáveis para esclarecer questões relativas à série dos enunciados de hierarquização, não indicando qualquer "dado" que permitisse a alardeada "quebra do sigilo", uma preocupação recorrente no discurso virtual *gay*. Todos foram informados de que se tratava de um pesquisa, e eu utilizei o *nickname* OBSERVADOR para abordar os sujeitos e ao menos tentar marcar-me num discurso "menos sexual".<sup>146</sup>

Este "virtual", como já afirmado, traz no bojo um discurso da privacidade, o que permite - é a hipótese com que trabalho - que os dizeres dos sujeitos se construam segundo uma verdade de si, pessoalizante e individualizante, e menos segundo a ordem de um discurso monossexual oficial. Aqui, é preciso apontar para a ambiguidade que sempre-já se deixa entrever no discurso monossexual: *há uma discrepância entre uma discursividade pautada na igualdade, na diversidade e num "nós" postulado na esfera do público e da "luta" coletiva - dir-se-ia uma identidade público-política - e as diferentes produções de identidade que se engendram de acordo com enunciados de uma hierarquia tradicional supostamente ultrapassada, constantemente retomada na ordem do privado*. Dito de outro modo, assim como acontecia com a nomeação, os discursos dos usuários do *Bate Papo UOL*, muitas vezes, deixam claro sua pertença às séries menos "nobres", indicando as "baixas origens" de um arquivo que se pretendia suplantado.

Isto posto, cabe apresentar as 4 perguntas centrais:

*O que você considera um "macho"?*

*O que você considera um "efeminado"?*

---

<sup>146</sup> Tarefa difícil, pois no léxico do *Bate Papo* um *Observador* pode ser aquele que "quer ver": "paus", "cus", "bundas" etc.



*Você acha que há uma diferença clara entre ativos e passivos na busca de sexo na internet?*

*Você acha que há desvalorização de quem é passivo ou efeminado?*

Entre as repostas aparecem notadamente dois enunciados recorrentes<sup>147</sup>: o da assunção de uma incomensurabilidade entre "machos" e "efeminados"/"passivos", da ordem da inversão; o da negativização da efeminização e sua separação relativa da passividade. Quanto à primeira série de enunciados, leiamos<sup>148</sup>:

**21a ker koroa** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: pra mim macho são aqueles caras mais selvagens

**21a ker koroa** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: um efeminado é aquele mais delicado, mais sensível

**rafa 18 psv rio** (*reservadamente*) para OBSERVADOR: macho é quem é atv [ativo] quem manda, há diferença há desvalorização do psv [passivo]

**BOY ATIVO FONE TIM** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: MACHO É TODO AQUELE QUE EXERCE A AÇÃO DE DOMÍNIO E SE SOBREPÕE AO OUTRO

**BOY ATIVO FONE TIM** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR AFEMINADO SERIA O QUE SE SENTE BEM EM VESTIR TRAJES FEMININOS

<sup>147</sup> Entre os entrevistados aparece por duas vezes enunciados da igualdade, afirmando que não há mais esta diferença. Transcrevo a resposta de um deles: "**Pintão** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: Cara não existe macho.... existe homem que gosta de homem independente de ser efeminado ou não." O mais interessante, nesse caso, é que a nomeação desse sujeito está diretamente - e paradoxalmente - implicada numa encenação de gênero que ele pretende ultrapassada.

<sup>148</sup> Assim como antes, mantenho a grafia original. A referência correspondente, em todas as citações, é UOL (2012).

**ativo.maduro.serio** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: macho é aquele que tem postura clara de homem nao afeminado pra mi

**RJ Ker Pau Fedido** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: afeminado são rapazes com jeito feminino e delicado

**RJ Ker Pau Fedido** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: hoje em dia são quase mulheres!

**RJ Ker Pau Fedido** (*reservadamente*) fala para OBSERVADOR: macho na minha opinião é um cara q apesar de ser gay, tem o jeito exatamente igual de um hetero

Uma glosa parece desnecessária: é um uníssono nos enunciados dos entrevistados a crença de uma espécie de hermafroditismo da alma, vitoriano, na construção do "efeminado". Os sujeitos identificados como "efeminados", além disso, são sempre um "ele", fora do enunciado. Este "outro", por sua vez, mistura em sua constituição os atributos da delicadeza, da feminilidade e de um travestismo a ser sancionado. Da mesma maneira, a construção do "macho" é heteronormativa e engendra a "anormalidade". A condição de sua existência parte, ainda, de uma afirmação do discurso da heterossexualidade – como atesta a definição de *RJ Ker Pau Fedido*.

A outra série de enunciados circunscreve uma axiologia: no jogo discursivo dessas homossexualidades, o efeminado passa a ocupar o espaço mais problemático. Ainda que tenham surgido, em muitas das respostas, enunciados que atestam a negativização dos passivos - como no recorte anterior, **"rafa 18 psv rio"** (*reservadamente*) para OBSERVADOR: macho é quem é atv [ativo] quem manda, há diferença há desvalorização do psv [passivo]"<sup>149</sup>, a expulsão da verdade do desejo monossexual é gradativamente interdita, até o limite da expulsão da "efeminização". Esta expulsão da verdade do desejo é minuciosamente explicada por um dos entrevistados, cujas respostas transcrevo abaixo:

---

<sup>149</sup> Esta desvalorização reaparece no discurso de 6 entre os 12 entrevistados.

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** NAO VEJO  
DESVALORIZAÇÃO DO PASSIVO MAS DO  
AFEMINADO SIM

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** EU MESMO NAO  
CURTO HOMENS AFEMINADOS

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** SE EU QUISESSE  
MULHER EU PEGARIA UMA MULHER

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** SOU CASADO COM  
UM CARA

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** ELE É PASSIVO

**GAY** **SP (reservadamente)** fala  
para **OBSERVADOR:** MAS NAO  
AFEMINADO

As escansões do discurso e GAY SP são claras: há uma sociabilidade que permite a "união" entre a diversidade homossexual. No entanto, no foro privado, apenas "UM CARA", masculino apesar de apenas passivo ("MAS NÃO..."), pode se adequar ao desejo ou à afetividade do sujeito. Esta ambiguidade diz respeito a uma fundamental separação entre a moralidade de uma forma de subjetivação modernizante e uma repetição-retorno de uma pessoalização arcaica e tradicional, conforme as descrições de Da Matta (1997b, 1997c). Silenciadas e denegadas, elas reaparecem, implacáveis, como espectros do discurso monossexual.

A próxima seção urdirá uma discussão deste fantasma. Entretanto, é preciso atestar sua aparição nas sendas do virtual, mais uma vez. Olhemos, pela derradeira vez, este funcionamento no discurso dos usuário do UOL <sup>150</sup>, quando questionados acerca da existência de preconceitos em relação a efeminados e passivos:

---

<sup>150</sup> Como se tratava de dois sujeitos dispostos a responder as perguntas, acabei optando por "desestruturar" a entrevista, acrescentando poucas questões.

**Pintão** (*reservadamente*) fala

para **OBSERVADOR**: Perante a sociedade sim... porque fica muito evidente a opção sexual deles... e a sociedade ainda não aceita...

**OBSERVADOR** (*reservadamente*) fala

para **Pintão**: E ENTRE OS GAYS?

**Pintão** (*reservadamente*) fala

para **OBSERVADOR**: Acho que não...é uma questão de preferência

**Pintão** (*reservadamente*) fala

para **OBSERVADOR**: Eu particularmente não gosto de efeminado

**OBSERVADOR** (*reservadamente*) fala para **ativo.maduro.serio**: socialmente, vc acha que não se valoriza o ativo e se desvaloriza o passivo?

**ativo.maduro.serio** (*reservadamente*) fala para **OBSERVADOR**: eu disse em geral na sociedade e não na minha opiniao pessoal

**ativo.maduro.serio** (*reservadamente*) fala para **OBSERVADOR**: pessoalmente sim

Sublinhe-se: os dois usuários nomeiam-se a partir do atributo da masculinidade, usando o aumentativo da gramática do *Bate Papo* e, no segundo caso, atestando o papel sexual e a seriedade, a ordem do verdadeiro. Mais profundamente, todavia, destaco o duplo funcionamento deste discurso. Se por um lado os entrevistados assumem um enunciado da diversidade ("entre os gays" ou "na sociedade em geral", ou seja, fora do "mundo gay"), esta assunção é apenas pública, social, de um sujeito modernizante. Diametralmente oposta, então, esta a esfera do pessoal, marcada pela adversatividade de uma individuação: "particularmente" ou "pessoalmente" os discursos são atravessados pela hierarquização e exigem a escansão. No caso da monossexualidade, então, teríamos uma ambiguidade constitutiva: uma identidade disciplinarizada, contemporânea, viril, urbana e culta. Uma identidade fora-da-norma, expulsa e silenciada no interior deste discurso da verdade do sexo e do sujeito.

Certamente, as entrevistas no UOL não são suficientes para a criação de uma teoria geral das práticas online e nem para delinear uma configuração única e totalizadora para a objetificação e a subjetivação das homossexualidades. Nem era este seu intuito, mas apenas o de fazer

supor uma presença incômoda na liberdade, uma manifestação mais astuta do poder, que se desloca e continua a circular, criando corpos e sujeitos, e os repartindo, fantasmaticamente.

### 7.3 O fantasma da passividade

Dentre os muitos paradoxos que apresentei nesta tese, gostaria de finalizar a discussão com aquele enunciado por Russell, nos *Princípios da Matemática*. Eis o problema: um conjunto A, para sustentar a teoria de Cantor, deve conter a si mesmo como elemento. Porém, se com Russell apresentarmos um conjunto B como aquele formado por todos os conjuntos que não contém a si como elemento, surge uma aporia: ou bem B é um elemento mas o conjunto não pode existir, ou bem o conjunto pode existir, desde que vá de encontro à própria teoria de Cantor.

Esta existência duplamente contraditória foi avaliada por Lacan, no *Seminário Lógica do Fantasma*. Lacan parte de A, entendendo-o como "lugar do Outro", que produz tudo aquilo que se pode enunciar. A partir daí, constata um problema: se o inconsciente está estruturado como uma linguagem, a metáfora pode tanto informar a permanência da estruturação quanto seu deslizamento. Assim, a condição do inconsciente, que opera "como", é ser tangenciado peça diferença em relação ao "lugar do Outro", conjunto da completude do enunciável. É daí que surgiria a "hiância radical" do significante, como espécie de garantia do princípio de pertencimento ao conjunto (LACAN, 1966).

Lacan, então, toma o *Livro* como objeto. Como em Mallarmé e seu *Livro Absoluto*, o fantasma ganha o estatuto da escritura, na medida em que é a função de uma falta: a estrutura nunca se diz por completo porque é atravessada pelo espectro de seu deslizamento, enquanto condição paradoxal de sua existência. O fantasma, portanto, opera como uma espécie de desestruturação sempre-já, apontando para as contradições dos conjuntos matemáticos, conforme pensados em Cantor (LACAN, 1966).

É nesses termos de defasagem e diferença que se articula o fantasma em Lacan. Se, pois, o inconsciente é estruturado como linguagem, a constituição do sujeito como uma imagem especular unificada deixa sem imagem a causa do desejo, da ordem do Real e do

*objeto a*. Destarte, a estrutura entendida nos termos russellianos de um conjunto paradoxal, guarda dois movimentos: a estruturação na linguagem e a ascensão do *objeto a* como gozo perdido. O fantasma, então, surge como uma articulação entre as duas instâncias:

O conceito de fantasma (\$ à a) articula as duas vertentes do inconsciente. O sujeito da linguagem é \$, identificado aos significantes do Outro. No nível do gozo do corpo, ele é tão somente um objeto parcial do desejo do Outro. O fantasma é o conceito que permite abordar as duas vertentes do inconsciente em jogo na experiência analítica: a do sentido a ser decifrado e a do gozo a ser modificado. (ZUCCHI; SANTOS, 2006, p.113)

Não pretendo me deter nas relações psicanalíticas entabuladas pela "descoberta" de *a*, nem asseverar uma leitura mais própria do fantasma lacaniano. Minha intenção é reconhecer o funcionamento deste fantasma como um retorno e uma desarticulação sempre-já inscritas na estruturação. Esta desarticulação é a hipótese de Derrida (1994, p.26), quando enuncia um fantasma como lei da *anacronia* e segundo a lógica de uma *obisiodologia*: a estrutura de um retorno constante e repetitivo daquilo que havia sido enterrado como a tradição suplantada, como arquivo silenciado.

Olhemos Derrida (1994), em sua discussão sobre as virtudes espectrais do marxismo. O autor parte de Hamlet e da aparição espectral do Rei assassinado. Um enunciado é particularmente importante: *The time is out of joint*. Derrida vai analisar a disjunção deste tempo hamletiano: primeiro, porque pode ser pensado como a atualidade, o hoje; depois, porque o mesmo *time* exige que se entenda a temporalidade do tempo, sua metafísica. Neste caso, qual a função do espectro? A de fazer retornar, na repetição obsessiva, aquilo que neutraliza a estrutura da atualidade, que evoca o inominável perdido. Derrida (1994, p.37) fala de uma maldição que a duplicidade temporal exige:

[...] Hamlet não amaldiçoa tanto a corrupção do tempo. Amaldiçoa, primeiramente, e antes de tudo, esse efeito de injusto do desregramento, a saber, a sorte que teria destinado, a ele, Hamlet, recolocar nos eixos um mundo desconjuntado - e endireitá-lo, segundo as regras do direito.

A correção imperativa de Hamlet é da ordem do impossível, justamente porque a desarticulação da presença, sempre suplementar em Derrida, é uma condição mesma da atualidade. A atualidade, portanto, é sempre-já assombrada pela não-contemporaneidade, como sua possibilidade e a marca de sua disjunção.

Finalmente, aproximo a hipótese do fantasma ao objeto desta tese. Para tanto, retorno ao que chamei de efeito de "discurso constituinte", a saber: a série de discursos que compunham um arquivo dito "patriarcal", baseado na hierarquia de gêneros e no interior do qual as homossexualidades estava descritas como "feminis", "passivas", "invertidas". A partir deste discurso, então, repenso aquilo que chamei de "discurso monossexual": as práticas e enunciados que dizem respeito às homossexualidades contemporâneas regidas por discursos da igualdade e da masculinidade.

Isto posto, cabe então interrogar o discurso monossexual em sua fantasmagoria. Explico-me: se pensarmos a "monossexualidade" como tentativa de organização e disciplinarização da homossexualidade no Brasil, constituída por séries de exclusão da passividade e da efeminização, é possível aventar a possibilidade, como se viu, de um retorno obsedante e permanente da hierarquia do discurso constituinte. Isto explicaria, então, o funcionamento da série de discursos que venho discutindo ao longo desta tese e sobretudo aqueles surgidos na década de setenta. Seu duplo movimento temporal, o agora e o então, são marcados pela ambiguidade da empresa de expulsão da passividade e da efeminização que, no entanto, retornam, problemáticas, na modalidade espectral.

Este espectro tem, no caso da monossexualidade, algumas especificidades: seus efeitos de real são diretamente proporcionais às estratégias de seu desaparecimento. Assim, na sua produção, a masculinidade exacerbada contemporânea, ao mesmo tempo em que configura um espaço de aparição da alteridade - "bichas", "passivas", "efeminadas", "fêmeas", "patológicas", "neuróticas", "passivones" -

exige sua transposição para a irrealidade e para a temporalidade inaugural da tradição perdida. Eis, portanto, um efeito da teleologia: a série discursiva "tradicional" existe apenas como espectro a ser ultrapassado, depois da constituição das novas subjetividades e de um verdadeiro para a homossexualidade.

Além disso, a ordem monossexual exige uma distinção entre um discurso da diversidade inclusiva, em que todas as modalidades da homossexualidade são supostamente legitimadas, e um discurso de escansão, que percorre diferenciações quanto aos papéis sexuais e a efeminização, mas é tangenciado também por enunciados econômicos, étnicos e culturais. Esta divisão é ainda uma ambiguidade da constituição de uma identidade política monossexual. Sua ambiguidade reside justamente num funcionamento que permite a adoção de um discurso público - a aí vimos as revistas, os jornais, a antropologia, a literatura - de assunção da diversidade (muitas vezes normatizada) - e de um aparecimento, segundo os códigos da pessoalização, da negativização das práticas passivas e efeminadas, indo ao limite do silenciamento.

Este aparecimento, por sua vez, tem um funcionamento discursivo espectral: irrompe no dito e no posto, desarticula as enunciações e os enunciados da monossexualidade. Na análise do *corpus*, esta aparição não devidamente materializada recorria à uma repetição: a volta do *efeito do discurso fundador*, que tornava incomensuráveis masculinidade e feminilidade e, no caso das homossexualidades, separava em definitivo os discursos ativos dos passivos, as "bichas" do "bofes", os efeminados do "machos".

O fantasma desta passividade é regrado por uma bipartição. Se, então, concordamos com DaMatta (1997b, 1997c) acerca de uma subjetividade brasileira cindida entre um discurso modernizante do sujeito e um discurso arcaizante da pessoalização, é preciso que entendamos sua relação com a dicotomia casa e rua, discutida pelo mesmo antropólogo. Os espaços, no Brasil, organizam sistemas éticos particulares, de acordo com uma gramática em que a "rua" se descreve como uma categoria pública e perigosa, do sujeito juridicamente construído, enquanto a "casa" supõe um retorno à sociabilidade familiar, calcada nos favores do patriarcado e que dispõe de prerrogativas de distinção.



Segundo DaMatta (1997b), este duplo funcionamento seria o responsável pela intrincada rede de discursos que forjam a cidadania do Brasil. Desta perspectiva, a lei universalizante do código da rua, que baseia as sociedades igualitárias ocidentais, no Brasil seria sempre-já atravessada pelo código de familiaridade e dos favores da casa, uma espécie de "moral do jeitinho" transfigurada em discurso antropológico. DaMatta (1997c), então, recorre a esta ambiguidade para discutir as formas de subjetivação no Brasil. O que ele constata é o funcionamento de um discurso do "Sabe com quem está falando?", produto direto da duplicidade entre *indivíduo* - da ordem da rua, do público e das leis universais - e *pessoa* - da ordem da casa, do privado e dos códigos morais familiares. Para o autor, finalmente, trata-se de uma espécie de retorno do reprimido: em situações em que a lei ou a norma universalizantes da rua agem no sujeito, assiste-se ao retorno da ordem familiar patriarcal, elemento distintivo e que imediatamente produz a hierarquia.

O "Sabe com quem está falando?" estaria inscrito na vida do brasileiro exatamente por sua função: ele permite a manutenção de uma ordem arcaizante, mesmo no interior dos discursos sobre a informalidade e a universalidade da lei e a igualdade entre todos os sujeitos. Sua função mesma é a de apartar e criar sujeição, num rompante de repetição e de deslocamento temporal. Ao que parece, é deste funcionamento enunciativo que se valem muitos dos discursos que assombram esta tese: quando os sujeitos repetem uma hierarquia para a passividade que pretendiam excluir, quando circunscrevem e silenciam sobre a efeminização e a passividade, quando exigem a configuração de um masculino homossexual unívoco e ubíquo.

No caso desta tese, muitas vezes estive diante de discursos de deslocamento e retorno arcaizante. De outro modo: aquilo que apontei como um funcionamento fantasmático nas homossexualidades brasileiras, pode ser aproximado da própria constituição ambígua dos sujeitos no país, inventariada por DaMatta (1997b, 1997c) sob a égide de um constitutivo discurso arcaizante, devidamente negado na oficialidade dos discursos da cidadania positiva. Esta ambiguidade permeia o discurso monossexual como um fantasma: exige um retorno de um dispositivo que se gostaria ultrapassado e, mais importante, faz deste fantasma arcaizante uma condição de seu aparecimento.

Esta desestruturação do verdadeiro monossexual, então, deve ser lida sob o espectro - com direito ao trocadilho - de uma falha sempre-já, de uma hiância, de uma não completude. O passivo e o efeminado, estes objetos e estes sujeitos que se pretendeu dizer, separar, medicar e silenciar, aparecem na condição de alteridade problemática e, como se viu, perigosa. Na condição da derrisão da estrutura monossexual alardeada.

O aparecimento fantasma da passividade na monossexualidade opera segundo um funcionamento repetitivo e recorrente, trazendo de volta o sistema classificatório das identidades e das práticas homossexuais que fazia uma escansão entre masculino e feminino, produzindo os enunciados sobre o “paciente”, o “invertido”, a “bicha”. O espectro, e esta é sua ambigüidade flagrante e problemática, assombra justamente a delicada construção de uma identidade *gay*, que se viu desde a década de setenta entre a tentativa de transposição dos códigos morais ditos arcaicos pela criação de discursos da igualdade e da masculinização internacionais. Seu retorno traz a marca da incompletude da teleologia: permanece-se escandindo e produzindo alteridade e anormalidade, não obstante os enunciados políticos da diversidade, da cultura e da urbaneidade.

Além disso, a capacidade de disjunção desse funcionamento fantasma é menos subversiva e pode ser aduzida da própria estratégia do poder do dispositivo, que reescreve as anormalidades seguindo funções “urgentes e específicas”. No Brasil, estas estratégias sugerem uma fundamental implicação entre a produção de identidades público-políticas, a partir do anos setenta do século XX (sua assepsia dos corpos, das práticas e dos discursos), e o funcionamento ambíguo dos discursos sobre/da homossexualidade que lhes são contemporâneos. A duplicidade, como se mostrou, diz respeito aos efeitos de espectro que detém a passividade e a efeminização como enunciados e práticas que sofreram silenciamentos e escansões durante um suposto itinerário progressista.

No caso desta tese, a tentativa foi de colocar em xeque este itinerário teleológico e descrever a ordem da repetição fantasmática de seu funcionamento discursivo. A constituição de um verdadeiro para o discurso monossexual brasileiro, desse modo, foi avaliada segundo as abjeções que exigiu engendrar e o retorno sempre-já que estes abjetos descreviam: invertendo a referência masculina e simétrica e obliterando

o verdadeiro monossexual progressista. Perversamente, como um fantasma da passividade invertida.



## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É com o espectro, pois, que se encerra este trabalho. Gostaria, pois, de retratar o itinerário percorrido a fim de questionar acerca das respostas encontradas para a hipótese defendida na *Introdução* e tomada como objeto de discussão: a da existência de uma axiologia, nas práticas monossexuais do Brasil, que difere entre uma positividade masculina e um fantasma de efeminização constante.

Para tanto, os capítulos iniciais apontaram alguns parâmetros metodológicos. **O primeiro capítulo, Sobre Ontologias Fracas**, traçou um arquivo de saber compartilhado, inscrito nas teses de problematização da ontologia via linguagem. No caso das homossexualidades, isto equivaleu a uma suspeição em relação a toda sorte de teorias referencialistas e à assunção de uma espécie de construtivismo.

**O segundo capítulo, Sobre Alteridades Metafísicas**, pretendeu marcar uma diferença metodológica em relação aos estudos de gênero e sexualidade contemporâneos, afirmando uma posição dita "reacionária" de inquirir acerca das séries discursivas não-subversivas, que obedecem à plasticidade do dispositivo sexual.

**O terceiro capítulo, Sobre Genealogia e Formas de Subjetivação**, por fim, descreveu os conceitos de "subjetivação" e "identidade" que permeiam o texto, partindo das discussões de Michel Foucault, para quem há uma diferença entre formas de ética e códigos de moral. Novamente, a tese apostou na necessidade de observar as codificações morais em detrimento das transformações.

A segunda parte do texto teve como objetivo analisar a produção dos saberes sobre a homossexualidade e o aparecimento das formas de subjetivação que o desejo homossexual construiu. Desta perspectiva, **o quarto capítulo, Sobre as Homossexualidade Brasileiras**, descreveu o surgimento de um discurso sobre a homossexualidade, no Brasil, segundo a ordem colonial patriarcal e religiosa. Neste caso, observou-se a construção das práticas homossexuais de acordo com uma cisão hierárquica entre atividade e passividade e uma problematização da *mollície*. Indo adiante, o capítulo ainda discutiu o deslocamento dos discursos do pecado e da carne a partir do século XVIII, quando a

medicina ganha legitimidade e passa a ocupar o espaço confessional eclesiástico. Mostrou-se, então, que foi no interior do discurso da medicina e da psiquiatria que, no Brasil, urdiu-se uma interioridade homossexual, tendo como resultado a transformação da prática sexual em forma de identidade.

No que tange à passividade e à efeminização, notou-se que a medicina ainda guardava uma hierarquia, visto que os sujeitos mais perigosos e próximos da delinquência eram justamente os invertidos completos, passivos e efeminados. Esta cesura gradativa entre as espécies teria perdurado até meados da década de sessenta do século XX no discurso brasileiro, quando enfraquece a medicina higienista e aparecem as primeiras tomadas da enunciação dos próprios sujeitos homossexuais.

**O quinto capítulo, Sobre a Implacabilidade do Dispositivo,** então, debruçou-se sobre as novas discursividades engendradas na contracultura e, mais tarde, nos processos de abertura política do país. Descreveu-se, no discurso antropológico, no discurso literário e no discurso jornalístico a emergência de uma identidade homossexual positiva em relação à medicina e à patologização e a assunção da autoria segundo uma "escrita homossexual". Ademais, analisou-se a produção de um ideal viril e masculino, de acordo com o discurso da igualdade. Diante deste, postula-se um deslocamento em relação à passividade e à efeminização, tomadas como práticas e discursos ainda presos à hierarquia e que devem ser "conscientizados" ou, no limite, expulsos do verdadeiro das homossexualidades de vanguarda urbanas. O capítulo se conclui afirmando a transformação do dispositivo sexual, que trouxe a hierarquização par ao interior dos discursos da/sobre a homossexualidade e inaugurou uma espécie de identidade monossexual paradigmática e suas alteridades problemáticas.

Finalmente, **o sexto capítulo, Sobre a Atualidade Monossexual,** pretendeu chegar à contemporaneidade e deslindar as modalidades de permanência e modificação dos discursos sobre a passividade e a efeminização. Para tanto, partiu-se de uma análise da permanência do modelo monossexual e seu deslocamento numa configuração aduzida como GLS. Discutindo, inicialmente, o discursos da revista *Sui Generis*, chegou-se aos discursos virtuais dos sites *Disponível* e *Bate-Papo UOL*, descrevendo a economia dos enunciados que obedece à lógica de um fantasma, cujo duplo funcionamento discursivo revelava a manutenção

de um discurso público da igualdade e da diversidade, contraposto a um discurso hierárquico e repetitivo, da ordem do privado e do fantasmático.

É este espectro que encerrou tese. Encerrou porque é com ele, afinal, que se pretende interpretar as escansões e retornos realizados pelo discurso sobre/das homossexualidades em relação aos enunciados e práticas de "passividade" e "efeminização". Encerrou, ainda, porque circunscreveu a tese a um discurso menos revolucionário e, de alguma forma, mais micro-político. Dito de outro modo: repensar a volta das homossexualidades abjetas como fantasma da monossexualidade contemporânea exigiu que se entendesse a série de reescritas e deslocamentos produzidas pelo próprio discurso homossexual brasileiro, quando este se pretendia "libertário" ou "subversivo". Exigiu uma tomada de posição que investigasse as "baixas origens" dos esforços de produção de sujeitos mais livres e, no mesmo movimento, se interrogasse sobre a permanência e o retorno dos discursos, sempre disciplinarizadores, amiúde ubuescos.

Dessa perspectiva, no campo da sexualidade e da produção, a alternativa desta tese foi espectralmente reacionária, descrevendo um itinerário ainda problemático de identificações e separações que constituem a discussão sobre/das homossexualidades brasileiras. De um reacionarismo, porém, feliz.

## REFERÊNCIAS

ABREU, C. F. *Triângulo das águas*. Porto Alegre: L&PM: 2005.

\_\_\_\_\_. *Morangos mofados*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

\_\_\_\_\_. *Os dragões não conhecem o paraíso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

ABREU, C. de. *Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo lieeneiado Heitor Puntado de Mendonça...* São Paulo: Paulo Prado, 1922.

AGAMBEN, G. *Profana es*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANDR , A. L. P. As ordena es e o direito provado brasileiro. Revista Eletr nica da Faculdade de Direito de Campos, Rio de Janeiro, v.3, n.3, out. 2007. Disponível em: <[http://bdjur.stj.gov.br/xmlui/bitstream/handle/2011/18254/As\\_Ordena%C3%A7%C3%B5es\\_e\\_o\\_Direito\\_Privado\\_Brasileiro.pdf?sequence=1](http://bdjur.stj.gov.br/xmlui/bitstream/handle/2011/18254/As_Ordena%C3%A7%C3%B5es_e_o_Direito_Privado_Brasileiro.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 6 maio 2010.

ARAÚJO, I. L. *Do signo ao discurso*: introdução   filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola, 2004.



ARIÈS, P. São Paulo e a carne. In: ARIÈS, P. ; BÉJIN, A. (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985a. p. 50-53.

\_\_\_\_\_. P. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, P. ; BÉJIN, A. (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985b. p. 77-92.

\_\_\_\_\_. *História social da criança e da família*. 2.ed. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARTHES, R. *Novos ensaios críticos seguidos de O grau zero da escritura*. 2.ed. Trad. Heloysa de Lima Dantas, Anne Arnichand e Álvaro Lorencini. São Paulo: Cultrix, 1972.

BAUDRILLARD, J. *Da sedução*. Trad. Tânia Pellegrini. 6.ed. Campinas, SP: Papirus, 1991.

BAUMAN, Z. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Alberto Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Millet. 7.ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1989.

BERLINCK, M. T. O que é psicopatologia fundamental. São Paulo, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v.1, n.1, p. 46- 59, mar. 1998.

BLUTEAU, R. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. Disponível em: <  
<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 27 maio 2011.

BOUCIER, M. H. *Queer zones: politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*. Paris: Balland, 2001.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 8.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, P. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOZON, M. *Sociologie de la sexualité*. 2.ed. Paris: Armand Colin, 2009.

BRAGA, S. Efeitos de discurso sobre a nudez com nome próprio: inflexões do masculino na revista *G Magazine*. *Working Papers em Lingüística*, Florianópolis, n.6, p. 156-171, 2002. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/6125>>. Acesso em: 12 out. 2009.

BRAZ, C. A. de. Macho *versus* Macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.28, p.175-206, jan.jun. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332007000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332007000100009&script=sci_arttext)>. Acesso em: 24 set. 2009.

BUENO, A. *Antologia pornográfica*: de Gregório de Mattos a Glauco Mattoso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Corpos que pesam*: sobre os limites discursivos do sexo. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

\_\_\_\_\_. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 11, p. 11-42, 1998.

\_\_\_\_\_. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, México, v. 18, p. 296-314, oct. 1998.

BUTTURI JUNIOR, A. Foucault: itinerário metafísico. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, v. 32, n. 2, p. 171-180, 2010.

\_\_\_\_\_. *Metafísica e discurso: Pêcheux, Foucault e a pós-modernidade*. São Carlos, SP: Pedro e João, 2009.

\_\_\_\_\_. Quine e Foucault: ontologia relativista e categorias discursivas. *Working Papers em Linguística*, Florianópolis, p. 101-120, jan.jun.2008.

CAMINHA, A. *Bom-crioulo*. São Paulo: Ática, 1983.

CARRARA, S.; SIMÕES, J. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.28, p. 65-99, jan./jul. 2007.

CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.28, p. 375-405, 2007.

CLASTRES, P. O arco e o cesto. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o estado*. 5.ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.71-89.

CONCÍLIO Ecumênico de Trento (1545-1563): contra as inovações doutrinárias dos protestantes. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=concilios&artigo=trento&lang=bra>>. Acesso em 12 nov. 2010.

CONDÉ, M. L. L. Wittgenstein e a gramática da ciência. *Unimontes Científica*, Montes Claros, v. 6, n.1, jan./jun. 2004. p. 61-70. Disponível em:

<<http://www.ruc.unimontes.br/index.php/unicientifica/article/view/103/99>>. Acesso em: 6 jan. 2010.

COSTA, C. de L. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (com)texto. In: PEDRO, J.M.; GROSSI, M. P. (Orgs.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p.57-90.

COSTA, J. F. *A face e o verso: estudos sobre homoerotismo II*. São Paulo: Escuta, 1995.

\_\_\_\_\_. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ordem médica e norma familiar*. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COSTA, R. da S. M. da. Sociabilidade homoerótica e relações identitárias: o caso do jornal O Snob (Rio de Janeiro, década de 1960). *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.2, n.2, p.61-92, jul./dez. 2010. Disponível em:

<<http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewPDFInterstitial/2059/1611>>. Acesso em: 27 set. 2011.

DAMATTA, R. Tem pente aí? Reflexões sobre a Identidade Masculina. In: CALDAS, D. (Org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1997a. p.31-49.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997c.

DAVIDSON, D. Sobre a própria ideia de um esquema conceitual. Trad. Celso R. Braida In: *Inquires into truth and interpretation*. Oxford: Claredon Press, 1984.84. Disponível em: <<http://ghiraldelli.pro.br/wpcontent/uploads/2011/02/Davidson-Sobre-a-Pr%C3%B3pria-Ideia-de-um-Eschema-Conceitualtradu%C3%A7%C3%A3o-Celso-Braida.pdf>> . Acesso em: 21 set. 2009. p. 183-198.

DE LAURENTIS, T. Queer Theory: lesbian and gay sexualities, an introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 1991.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo. In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art14.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cogito e historia de la locura*. Disponível em: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/foucault.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2008.

\_\_\_\_\_. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. p.229-249.

\_\_\_\_\_. Assinatura acontecimento contexto. In: \_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 11-37.

DISPONÍVEL.COM. 2011. Disponível em: <<http://disponivel.uol.com.br/web/>> . Acesso em: out. 2011,

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUARTE, L. F. D. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo. In: VELHO, G.; DUARTE, L. F. D. (Orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 17-45.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUTRA, L. H.de A. *Introdução à teoria da ciência*. Florianópolis: UFSC, 1998.

ELIAS, N. *O processo civilizador*: volume um: uma história dos costumes. Trad. Ruy Jungman. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FACCHINI, R. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. *Cadernos AEL*, Campinas, v.10, n.18/19, p.81-125, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sopa de Letrinhas?* - movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo. 2002. 245f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2002.

FEITOSA, N. Gênese gay. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, , n. 5, p.3, ago. 1995a.

\_\_\_\_\_. Chega de cara feia. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 8, p.3, dez. 1995b.

\_\_\_\_\_. Narciso no espelho. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, , n. 10, p. 30-35, 1996.

FIGUEIREDO, L. C. *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Escuta, 1995.



FIGUEIREDO, L. C. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo: EDUC; Escuta, 1992.

FOUCAULT, M. *Sexo, poder e a política da identidade*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. 2011. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sexo.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. O verdadeiro sexo. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 82-91.

\_\_\_\_\_. Sexualidade e solidão. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 92-103.

FOUCAULT, M. O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. p.119-125.

\_\_\_\_\_. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d. p.192-217.

\_\_\_\_\_. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e. p.264-287.

FOUCAULT, M. O combate da castidade. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f. p.104-118.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France*. Paris: Seuil, Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 8.ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. 5.ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19.ed. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009a.

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993. p.1-14.

\_\_\_\_\_. Genealogia e Poder. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 11. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993a. p.167- 177.

FOUCAULT, M. Não ao sexo rei. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 11. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993b. p. 229-242.

\_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 11. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993c. p. 243-276.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 2.ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1993d.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 13.ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009b.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 9.ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque]. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FRANCA, I. L. "Cada macaco no seu galho?": poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [online]. São Paulo, v., n.60, p. 104-115, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092006000100006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092006000100006&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 07 dez.. 2009.

FRANCO, F. de M. *Medicina teológica*. São Paulo: Giordano, 1994.

FRANCO, C.; CAMARGO, Z. *Marina Livre. Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 8, p.26-31, 1996.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48.ed. Recife: Global, 2003.

FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GIDDENS, A. *A transformação da identidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.

GIDE, A. *Corydon: tratado de homossexualismo*. Trad. Oriente Silveira. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1969.

GOMES, V. de J. *Vício dos clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. 2010. 225 f. Dissertação (Mestrado em História Moderna) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

GREEN, J. N.; POLITO, R. *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil (1870-1980)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

GREEN, J. N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Trad. Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GREEN, J.N. et al. Mesa-Redonda Somos - Grupo de Afirmação Homossexual: 24 anos depois. Reflexões sobre os primeiros momentos do movimento homossexual no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas, v.10,

n.18, p.45-77, 2003. Disponível em: [http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes\\_ael/index.php/cadernos\\_ael/article/view/72](http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/view/72). Acesso em: 12 jun. 2010.

GROSSI, M. P. (Orgs.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p.57-90.

GUIMARÃES, C. D. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2.ed. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: sobre a natureza humana*. Trad. João Vergílio Gallenari Cuter: São Paulo: UNESP, 2000.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3.ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guarcia Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n.5, p.7-41, 1995.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo: parte um*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 6.ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1997.

HEILBORN, M. L. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HEILBORN, M. L. Gênero: um olhar estruturalista. In: PEDRO, J.M.; GROSSI, M. P. (Orgs.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p.43-55.

\_\_\_\_\_. Homossexualidade feminina em camadas médias no Rio de Janeiro sob a ótica das gerações. In: VELHO, G.; DUARTE, L. F. D. (Orgs.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 77-88.

HERBECHE, L. *Sobre a noção de "semelhanças de família" em Wittgenstein*. [2006?]. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/veja.pdf>>. Acesso em 11 jan. 2011.

IRAJÁ, H. de. *Psicoses do amor: estudos sobre as alterações dos instintos sexuais*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1935?

KOHAN, W. O. Infância e educação em Platão. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p. 11-26, jan./jun. 2003.

KRAFFT-EBING, R. von. *Psychopathia sexualis: as histórias de caso*. Trad, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva: 1998.

LACAN, L. Introdução. In: *Lógica do fantasma: 1966-1967*. Estabelecimento Isagoge e Notas de Luiz-Olyntho Telles da Silva.

LAMPIÃO DA ESQUINA. Rio de Janeiro: Editora Lampião, ano 1, n. 0, abr. 1978a. 16p.

LAMPIÃO DA ESQUINA. Rio de Janeiro: Editora Lampião, ano 1, n. 4, nov. 1978b. 15 p.

LAMPIÃO DA ESQUINA. Rio de Janeiro: Editora Lampião, ano 1, n. 6, nov. 1978c. 15 p.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2001.

LANDES, R. Matriarcado cultural e homossexualidade feminina. In: \_\_\_\_\_. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p.283-296.

LIMA, D. M. *Os homoeróticos: os gays e lésbicas na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 5.ed. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LOPES, D. *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

LOVIBOND, Sabina. Feminismo e pós-modernismo. *Novos Estudos*, n. 27, p. 101-119, jul. 1990.

MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MAINGUENEAU, D. *O discurso pornográfico*. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. São Paulo: Parábola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Análise de textos de comunicação*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. Analisando discursos constituintes. *Revista do GELNE*, Fortaleza, v.2, n.2, p.167- 178, 2000.

MARSIAJ, J. P. P. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil. *Cadernos AEL*, v. 10, n. 18/19, p.132-147, 2003. Disponível em: <[http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes\\_ael/index.php/cadernos\\_ael/article/view/74](http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/view/74)>. Acesso em: 19 set. 2010.

MASCARENHAS, J. A. Sobre tigres de papel. *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n.4, p. 9, ago./set. 1978.

MATOS, G. de. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Record, 1992.



MEDINA, J. *Linguagem: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2007.

MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MISSE, M. *O estigma do passivo sexual: um símbolo de estigma no discurso cotidiano*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

MONTEIRO, M. *O homoerotismo nas revistas Sui Generis e Homens*. Disponível em: < <http://www.artnet.com.br/~marko/ohomoero.htm>>. Acesso em: 30 jun. 2011.

MOTT, L. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

\_\_\_\_\_. Meu menino lindo: cartas de amor de um frade sodomita, Lisboa (1690). In: *TRIUNFO dos pêlos e outros contos gls*. São Paulo: Summus, 2000. p. 108-131.

\_\_\_\_\_. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. São Paulo: Papirus, 1988.

NICHOLSON, L. Interpretando gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 1-41, 2. sem. 2000.

NOLL, J. G. *A fúria do corpo*. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

\_\_\_\_\_. *O cego e a dançarina*. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 1986.

O'ROURKE, M. Que há de tão queer na teoria queer por-vir? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.76, p. 127-140, dez. 2006.

PACHECO E SILVA, A. C. *Psiquiatria clínica e forense*. 2.ed. São Paulo: renascença, 1951.

PARKER, R. *Abaixo do Equador*: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2002.

\_\_\_\_\_. *Corpos, prazeres e paixões*: a cultura sexual no Brasil contemporâneo. Trad. Maria Therezinha M. Cavallari. São Paulo: Best Seller, 1991.

PENTEADO, D. Homossexualismo e ecologia. *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, p.11, dez. 1978b.

PENTEADO, D. Ensaio. *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 0, p. 3, abr. 1978a.

PERLONGHER, N. O desaparecimento da homossexualidade. In: DANIEL, H. et al. *SaúdeLoucura* 3. São Paulo: HUCITEC, 1992. p. 39-45.

PERLONGHER, N. *O negocio do michê* : prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

\_\_\_\_\_. *O que é aids*. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

POLLAK, M. A homossexualidade masculina ou: a felicidade no gueto? In: ARIËS, P. ; BÉJIN, A. (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.54-76.

QUINE, W.V. *A relatividade ontológica*. Trad. Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.133-156 (*Os pensadores*) (1969a)

\_\_\_\_\_. *Falando de objetos*. Trad. Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.117-131 (*Os pensadores*) (1969b)

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RIBEIRO, L. Ciência homossexualismo e endocrinologia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, v. 13, n. 3, p. 498-511, set. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142010000300009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142010000300009&script=sci_arttext)>. Acesso em: 26 ago. 2011.

RÓNAI, C. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 4, p.17, jun. 1995.

RORTY, R. *Wittgenstein e a virada linguística*. Trad. Paulo Ghiraldelli Junior, 2006. Disponível em: <[http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/rorty\\_virada.pdf](http://ghiraldelli.files.wordpress.com/2008/07/rorty_virada.pdf)>. Acesso em: 6 maio 2010.

RUBIN, G. *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*. Trad. Miriam P. Grossi. 2000. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf>>. Acesso em 26 out. 2009.

SCOTT, J. 1986. El gênero: una categoria útil para el análisis histórico. In: LAMAS, M. (Org. ). *El gênero: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM, 1996, p. 265- 302.

SCOFIELD JUNIOR, G. Cheios de talento e nem aí para fachadas. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, , n. 3, p.50-53, maio 1995a.

\_\_\_\_\_. Caretas: uma estranha atração.. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, , n. 8, p.18-20, dez. 1995b.

SEDWICK,E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n.28, p. 19-54, jan./jun. 2007.

SILVA, A. de M. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa : Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00299210#page/1/mode/1up>>. Acesso em: 7 ago. 2011.

SILVA, A. As palavras: para que temê-las? *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, p. 5, jul./ ago. 1978.

\_\_\_\_\_. *Eles querem dominar o mundo*. 2010 Disponível em: <http://www.aguinaldosilvadigital.com.br/2010/?m=201111>>. Acesso em: 3 jan. 2012.

SOUZA, P. de. *A escrita homoerótica de si: bordas de um modo de subjetivação*. 2007. Disponível em: [http://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ie=UTF-8&ion=1#sclient=psy-ab&hl=pt-BR&site=webhp&source=hp&q=a%20escrita%20homoer%C3%B3tica%20de%20si&pbx=1&oq=&aq=&aqi=&aql=&gs\\_sm=&gs\\_upl=&fp=f87313ecf385b62&ion=1&ion=1&bav=on.2,or.r\\_gc.r\\_pw.,cf.osb&fp=f87313ecf385b62&ion=1&biw=1440&bih=775](http://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ie=UTF-8&ion=1#sclient=psy-ab&hl=pt-BR&site=webhp&source=hp&q=a%20escrita%20homoer%C3%B3tica%20de%20si&pbx=1&oq=&aq=&aqi=&aql=&gs_sm=&gs_upl=&fp=f87313ecf385b62&ion=1&ion=1&bav=on.2,or.r_gc.r_pw.,cf.osb&fp=f87313ecf385b62&ion=1&biw=1440&bih=775)>. Acesso em: 12 ago. 2011.

SOUZA, R. Mimosas, sim; mas é bom não confundir. *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n.4, p. 9, ago./set. 1978.

SOUZA, V. de. Outsider ocasional. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 14, p.20-21, 1996.

SPARGO, T. *Foucault e a teoria queer*. Trad. Wladimir Freire. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

STEIN, E. *Diferença e metafísica*: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUI GENERIS. Rio de Janeiro: SG Press, n. 6, out. 1995. 52p.

TREVISAN, J. S. *Devassos no paraíso*: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 6.ed. revista e ampliada. São Paulo: Record, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em nome do desejo*. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

\_\_\_\_\_. O espetáculo do desejo: homossexualidade e crise do masculino. In: CALDAS, D. (Org.). *Homens*. São Paulo: SENAC, 1997a. p.51-91.

\_\_\_\_\_. Veredas do desejo. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 12, p.16, 1996a.

\_\_\_\_\_. Veredas do desejo II. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 13, p.17, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Interlúdio em San Vicente* (testamento de Jônatas deixado a David). São Paulo: Brasiliense, 1976.

TREVISAN, J. S. Quem tem medo das "minorias"? *Lampião*, Rio de Janeiro, ano 1, n.10, p.10, mar.1979.

UOL. *Sobre o UOL*. Disponível em: <<http://sobreuol.noticias.uol.com.br>>. Acesso em: 23 maio 2011.

\_\_\_\_\_. *Bate papo UOL*. Disponível em: <<http://batepapo.uol.com.br>> Acesso em: 2 jan.2012.

VAINFAS, R. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: MELLO E SOUZA, L. de (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 221- 275.

VANCE, C. A antropologia redescobre a sexualidade. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 7-31, 1995.

VEYNE, P. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, P. ; BÉJIN, A. (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. Trad. Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 39-49.

XIMENES, J. Ney: a história da revolução de um homem só. *Sui Generis*, Rio de Janeiro, n. 2, p.38-43, mar. 1995.

ZAGO, L. F. *Masculinidades disponíveis.com: sobre como dizer-se homem gay na internet*. 2009. 227f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ZUCCHI, M. A.; SANTOS, T. C. O fantasma e o real: sobre a desigualdade dos sexos. *Psicanálise Clínica*, Rio de Janeiro, v,18. n.2, p.109-123, 2006.

WARNER, M (Org.). Introduction: Fear of a Queer Planet. In : \_\_\_\_\_. *Fear of a queer planet: queer politics and social theory*. 6.ed. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993. p. 1-17.

WEINMANN, A. de O. Dispositivo: um solo para a subjetivação. *Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, v. 18, n.3, p.16-22, set./dez. 2006. Disponível em: <<http://www6.ufrgs.br/seerpsicsoc/ojs/viewarticle.php?id=42&layout=html>>. Acesso em 22 set. 2010.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.